# الدين و التراث و الهوية

توثيق مائة عام من المعارك الفكرية في مصر

محمود سلطان

الكتاب: الدين والتراث والهوية
توثيق مائة عام من
المعارك الفكرية في مصر
المؤلف: محمود سلطان

رقم الإيداع: 2020/ 1025
الترقيم الدولي: 978-977-493-504-6
الطبعة الثانية : القاهرة ٢٠٢١

الناشر
شمس للنشر والإعلام
٢٧ ش الثلاثين - برج الشانزليزيه - زهراء المعادي - القاهرة
ت فاكس : ٠١٢٨٨٨٩٠٠٦٥ (٠٢)
www.shams-group.net

شمس
للنشر والإعلام

# الدين والتراث والهوية

## توثيق مائة عام من المعارك الفكرية في مصر

محمود سلطان

# تمهيد

في مقدمة كتابه "أباطيل وأسمار" [١]، لفت العلامة محمود شاكر-رحمه الله -إلى أمرين بالغي الأهمية، الأول إشارته إلى أن ميدان "الثقافة" و "الأدب" و"الفكر" هو أخطر ميادين ما أسماه بـ "الحرب الخسيسة الدائرة على أرضنا من مشرق الأرض إلى مغربها "[٢]-يقصد الاتجاهات الفكرية العربية الرامية إلى أوربة الثقافة والمجتمع العربيين -ولقد عزا شاكر قناعاته بشأن هذا الأمر إلى أن معارك الثقافة والأدب والفكر، متراحبة لا تحد بحدود، ولأن أكثرها يأتي موقتًا توقيتًا دقيقًا: إما قبيل حركات النهضة والإحياء، وإما معها، وإما في أعقابها، ولأن هذه "المعارك" ليست في حقيقتها "أدبية" أو "ثقافية" أو "فكرية"، بل هي معارك "سياسية"، تتخذ الثقافة والأدب والفكر سلاحًا ناسفًا لقوى متجمعة، أو لقوى هي في طريقها إلى التجمع[٣].

أما الأمر الثاني فهو أن دعاة التغريب أو علمنة المجتمع الإسلامي، "ليسوا سواء" فهما فئتان: " بعض هؤلاء الرجال يأتون ما يأتون عن علم، وبعضهم قد

(١) صدرت منه طبعتان: الأولى(المجلد الأول) عام ١٩٦٤ وجمع فيه خمسة وعشرين مقالة نشرت في مجلة "الرسالة الجديدة" كانت في مجملها ردًا على لويس عوض بعد أن نشر الأخير عدة مقالات تحت عنوان "على هامش الغفران شيء من التاريخ" ذهب فيها إلى تأثر المعري بحديث الإسراء والمعراج، كما ألمح إلى أثر الأساطير اليونانية وغيرها في الحديث النبوي، ووجد محمود شاكر أن تهافت هذا الكلام فرصة مواتية يعلم فيه هذا الجيل شيئًا من تاريخ الدمار الذي الحقه الاستعمار بأبنيتنا اللغوية والثقافية والتعليمية، ثم صودر المجلد الثاني، حيث حدث ضد محمود شاكر تكتل من بعض شيعة لويس عوض، كان من آثارها أن سيق شاكر مرة أخرى -وكان قد سبق له أن اعتقل في أكتوبر عام ١٩٥٩-إلى السجن ولبث فيه لثمانية عشر شهرًا، ثم سمح له عام ١٩٧٢ بإصدار "أباطيل وأسمار" بجزأيه الاول والثاني.

(٢) أباطيل وأسمار. طبعة ٧٢. ص ١٢.

(٣) المصدر نفسه ص ١٣.

أخذ من غفلته، فهو ماض فى طريقه على غير بينة "[١].

لقد آثرت أن أستهل كتابي بهذه الإشارات التي استعرتها من مقدمة "أباطيل وأسمار" لعدة أسباب من بينها: أن محمود شاكر كتب هذا الكلام في مطلع عام ١٩٧٢ [٢]، وكان ذلك في حينه يعد وجهة نظر جديدة، إذ لم يدرك الناس آنذاك أن المعارك الفكرية والثقافية، هي في واقع الحال مواجهات لها طموحاتها السياسية، صحيح أن ثمة مشاريعَ ثقافية برزت في التاريخ المصري الحديث كانت ميولها السياسية من الوضوح والفجاجة ما جعل خططها في خداع الرأي العام والتحايل عليه مسألة بالغة الصعوبة، فعندما صدر العدد الأول من جريدة المقطم في ١٨٨٩/٢/١٤ برعاية فارس نمر ويعقوب صروف وشاهين مكاريوس، كانت الغاية المعلنة منها وكما جاءت على لسان فارس نمر" لتوفير المال للإنفاق على مطبعة المقتطف.. وتثمير رأس المال الذي أنفق عليها "[٣] كان الهدف المعلن إذن تجاريًا ربحيًا، بل إن صروف أفصح عن أنه عارض فكرة إصدار المقطم في أول الأمر " تخوفًا من عواقب الدخول في مأزق السياسة "[٤]، بيد أنه بمضي الوقت أفصحت الجريدة عن وظيفتها السياسية وتحولها إلى منبر إعلامي ناطق بلسان حال الاحتلال البريطاني لمصر، وبلغ بها الأمر أن تنشر للشاعر ولي الدين يكن قصيدة مهداة إلى الملك "إدوارد السابع"، ملك بريطانيا العظمى وإمبراطور الهند يقول فيها:

فـــــروق ومـــــن فــيــهــا عــلــيــك يــسـلـم
ومــصــر ومـــن فــيــهــا بــتــاجــك يقسم

(١) المصدر نفسه ص ١٣.

(٢) هذا النص نقل من مقدمة طبعة عام ١٩٧٢ وليس من طبعة ١٩٦٤.

(٣) راجع د تيسير أبو عرجة، المقطم جريدة الاحتلال البريطاني في مصر، الهيئة العامة للكتاب سلسلة تاريخ المصريين ط١٩٩٧ ص١٩، ٢٠ .

(٤) المصدر نفسه ص ٢٠.

لك المنعة الدنيا التي لو سمى لها

سواك انثنى عن نيلها وهو مرغم(١)

وعند وفاة هذا الملك الذي "تقسم مصر بمن فيها بتاجه" - كما زعم يكن - ينعاه الأخير بقصيدة يبلغه فيها حزن النيل والأهرام وبكاءهما عليه:

وداعا أيها الملك الجليل    دنا سفر ومهدت السبيل
ستحملك النجائب نحو ملك    كهذا الملك لكن لا يزول
وعرش ليس ترقاه المنايا    وتاج فوق رأسك لا يميل
بكى (التايمز) صاحبه المفدى    فجاوبه هنا هرم ونيل(٢)

هذا المنحى لم يكن بوسعه - لصدامه المباشر والواضح مع مشاعر الأمة - أن يكتسب تعاطفًا شعبيًا، وإنما صادف صدا وعزوفًا من الرأي العام المصري، وقاطع القراء الجريدة، ورد المشتركون أعدادها، فاضطرت وزارتا الحربية والداخلية إلى دفع مبلغ كبير من المال للمقطم واستخدم البوليس في توزيعها، وردد وكلاؤها أن من لم يشترك فيها وأعادها دون قراءة ناله ضرر في معاشه وربما تعطلت مصالحه في الحكومة أو صودرت أملاكه(٣).

وفي هذا السياق نذكر أمثلة مغايرة، قد تبدو للبعض بريئة ويجري التعاطي معها على أساس "حسن الظن" بها فيما هي في واقع الحال تضمر في مقاصدها غايات تستهدف تغيير وعي الأمة تمهيدًا لإدخال تحويلات جوهرية في سياسات وجغرافيا المكان، لا يقع في شراكها العامة من الناس فحسب، وإنما قد تجد سبيلها في سهولة ويسر إلى غواية النخبة من المثقفين وكبار السياسيين، على سبيل المثال: صدر في يوليو من عام ١٩١٠ ديوان "وطنيتي" للشيخ علي الغياتي - أحد أعضاء الحزب الوطني - وكان عنوان الديوان على هذا النحو جديدًا على مسامع الشعب المصري، الذي اعتاد العيش في كنف "أمة" بما تتضمنه

(١) المقطم ١٩٠٨/١٠/٢١.
(٢) المقطم ١٩١٠/٥/٢١.
(٣) تيسير أبو عرجة مصدر سابق ص ٤٢،٤٣.

تلك الأخيرة من مفاهيم الانتماء إلى إطار سياسي أكبر وأوسع من حدود "القطر المصري"، قوامه الرابطة الإسلامية،التي تستقي شرعيتها من الانتماء الديني وليس إلى الولاءات العرقية، ولقد صودر الديوان فور ظهوره وأحيل مؤلفه وكاتبا مقدمته (محمد فريد وعبد العزيز جاويش) إلى محكمة الجنايات، والمحاكمة بدت وكأنها محض قضية نشر، ولم يتجاوز مضمونها السياسي حدود الخلاف مع القصر "التطاول على مقام الخديوي" بحسب ما أوردته صحيفة المقطم في عددها الصادر في ٦ يوليو عام ١٩١٠ (١).

بل ربما تضاءل هذا البعد السياسي مقابل سلسلة الاتهامات الأخرى التي وجهت إلي الثلاثة مثل "تحبيذ الجرائم والتحريض على ارتكابها وإهانة هيئات الحكومة "(٢).

وهي كما نرى اتهامات جنائية وليست سياسية. وفي الواقع فإن الديوان لم يكن محض خطاب هجائي يستهدف هيبة الخديوي، أو تحريض على ارتكاب الجريمة على هذا النحو البسيط الساذج الذي اتسم به الموقف الرسمي من الديوان، وإنما كان تعبيرًا عن مشاريع سياسية وليدة تطمح إلى تهيئة الوعي الجمعي المصري للقبول بفكرة النضال من أجل التبرؤ من انتمائه إلى "أمة" والتوق إلى أن تحل "المصرية" محلها لا سيما وأن الغاياتي قدم لديوانه بمقدمة طويلة تقرب من ثلاثين صفحة تضمنت مفردات هي في مجملها تحريض على التأسي بالوطنية الفرنسية إذ تكلم فيها عن حاجة مصر إلى نشيد وطني وترجم بعض قطع من "المارسلييز" -نشيد الثورة الفرنسية -ثم قدم ترجمتين لنشيدين فرنسيين آخرين هما "فرنسا" و"الوطن" واختار منها ما زعم بأنه يناسب مصر واختتم مقدمته بهذه الفقرة " فحيا الله فرنسا، فقد أفاضت على الأمم من معين الحرية عذبًا زلالاً، وجاهدت في سبيل الوطن جهادًا وعت القلوب ذكره، وأشربت

(١) المقطم جريدة الاحتلال البريطاني في مصر ١٨٨٩ إلى ١٩٥٢، د تيسير أبو عرجة، الهيئة المصرية العامة للكتاب سلسلة تاريخ المصريين ط١٩٩٧ ص٨٢.

(٢) الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر. د. محمد محمد حسين. مكتبة الآداب - القاهرة. الجزء الأول. الطبعة الأولى ١٩٦٨. ص٦٨.

النفوس حبه، فعسى أن نكون على آثارها مهتدين، وعلى منوال شعرائها ناسجين، حتى نغدو بنصر الله فائزين. والله مع الصابرين "[١].

لقد كان صاحب الديوان ( الشيخ علي الغاياتي )، واعيًا لهذا الهدف الخفي للديوان وكان مدركًا لخطورته، لذلك هرب إلى سويسرا قبل محاكمته وحوكم غيابياً وأدانته المحكمة وحكمت عليه بالحبس سنة مع الشغل، فيما حكم على عبد العزيز جاويش بالحبس ثلاثة أشهر مع النفاذ ونفذ فيه الحكم فورًا وأما محمد فريد فقد حوكم بعد عودته من أوربا وحكم عليه بالحبس ستة أشهر مع النفاذ، والذي يثير الدهشة والاستغراب أن دعوة "مصر للمصريين" والتي دعا الديوان إليها كانت معارضة لمبدأ محمد فريد صاحب كتاب "تاريخ الدولة العلية العثمانية" الذي صدر في ١٩١٢، بالإضافة إلى أن فريد كان خليفة مصطفى كامل ومتفقًا معه في أن مصلحة مصر في ذلك الوقت تدعو إلى مؤازرتها تركيا !!

ومن جهة أخرى فقد نظر الناس في مطلع القرن الماضي إلى معركة "الإسلام أصول الحكم" التي فجرها الشيخ علي عبد الرازق عام ١٩٢٥، على أنها "خلاف ديني" بين هيئة علماء الأزهر، حول مشروعية "نظام الخلافة في الإسلام". ربما كان حاضرًا في وعي النخبة المصرية، في ذلك الوقت، أن الكتاب كان أداة من أدوات تصفية الحسابات السياسية الضيقة بين القصر ( الملك فؤاد الأول ) من جهة، وبين حزب الأحرار الدستوريين من جهة أخرى، ولكنه لم يكن حاضرًا بنفس القدر، الوعي بأن الكتاب يدخل في إطار مجموعة من المشاريع السياسية، تهدف في الأساس إلى نزع المشروعية الدينية عن فكرة "الجامعة الإسلامية"، تمهيدًا لاستبدالها بمفاهيم "الجامعة الوطنية". فالكتاب ظهر بعد إلغاء مصطفى أتاتورك الخلافة والناس في مصر والعالم الإسلامي يكادون يجمعون على تسفيه صنيعه وظهر حين كان كثير من المسلمين - ومن بينهم الملك فؤاد - يطمعون في الخلافة ويسعون إليها، وظهر حين كان الأزهر - والمؤلف أحد علمائه المتخرجين فيه - يبدي نشاطًا واضحًا في الدعوة إلى (المؤتمر الإسلامي) أو

(١) المصدر نفسه ص٦٩.

(مؤتمر الخلافة). بل إن علي عبد الرازق نفسه لم يكن في حسبانه، أن كتابه ستلاحقه "اتهامات سياسية" بالغة الخطورة: علمنة أنظمة الحكم في العالم الإسلامي.. الإجهاز على ما تبقى من مظاهر الخلافة الإسلامية.

وبالمثل -وعلى سبيل المثال أيضًا- لم يكن كتاب "مستقبل الثقافة في مصر لـ " طه حسين"، عملاً فكريًا أو ثقافيًا محضًا، وإنما كان إجابة عن "تساؤلات سياسية"، كان الرأي العام المصري مشغولاً بها في أواخر العقد الرابع من القرن الماضي .إذ ظهر الكتاب عام ١٩٣٨، في الوقت الذي كان فيه المصريون، يكثرون من الحديث عن "مستقبل مصر" بعد المعاهدة التي عقدتها الحكومة مع بريطانيا عام ١٩٣٦.

ومن الأمثلة المهمة في هذا الإطار أيضًا، أن ثمة ممارسات "رمزية"، قد تبدو أنها عمل فني أو معماري محض، أو أنها خالية من أية دلالة سياسية وهي في واقع الحال، اتجاهات سياسية اتخذت من الفن أو من المعمار أدوات للتعبير عن نفسها: لقد رفضت حكومة الوفد عام ١٩٣٠، إقامة ضريح سعد زغلول فى مسجد، وقررت بدلاً عن ذلك تشييده على شكل فرعوني وثني.. !!. إذ أراد الوفد أن يخوض معركة سياسية مع دعاة "الجامعة الإسلامية"، ويعبر من خلال هذا المنحى - بناء القبر على الهيئة الفرعونية - عن انحيازه إلى فكرة "الوطنية المصرية" التي تستمد ثقافتها من "الفرعونية". وكانت الأخيرة قد دلفت إلى عقول بعض النخبة المصرية، بعد دخول الإنجليز مصر، وانتشار منهج التعليم "الدنلوبي"[(١)] الذي أعاد إحياء الثقافة الفرعونية، في إطار الاشتباك الثقافي بين الاستشراق الفرنسي من جهة، والاستشراق الإنجليزي من جهة أخرى، في محاولة من كليهما لفرض هيمنته الثقافية على المجتمع المصري. وبالمثل فإن رسم "أبو

(١) التعليم الدنلوبي: وذلك نسبة إلى مستر دنلوب المستشار الإنجليزي لوزارة التعليم المصرية خلال بداية القرن العشرين، والذي فرض سياسة تعليمية تقوم على تهميش اللغة العربية والتقليل من شانها لصالح اللغة الإنجليزية، كما أنه جعل التعليم بمصروفات وذلك لحرمان غير القادرين من الالتحاق بالمدارس، وكان هدفه من تلك السياسة هو تخريج جيل مصري الجنسية إنجليزي الثقافة والتعليم والهوى.

الهول" على أوراق العملة وعلى طوابع البريد -وهو منحى في ظاهره فني أو جمالي -كان يخفي بين تلابيبه دعوة سياسية إلى " الجامعة المصرية"، خاصة وأن هذه الخطوة جاءت تقليدا لاتجاه مشابه اتخذه الكماليون بتركيا عقب سقوط الخلافة حين اتخذوا من "الذئب الأبيض" -وهو رمز أسلافهم من الوثنيين- شعارًا لهم وقرروا أن يرسم على طوابع البريد[1].

ومن أهم ما يلفت النظر هنا أنه في بعض الحالات قد لا تدرك النخبة المثقفة، أنها قد تم "توظيفها" -دون أن تدري رغم وعيها وثقافتها- للعمل لصالح طرف سياسي أو إقليمي أو دولي، ضد أطراف أخرى مناظرة ومنافسة لها، وقد يتحول المثقف "النخبوي" دون أن يدري أيضًا إلى "عميل" يعمل لصالح أجهزة استخباراتية خطيرة، وهو يعتقد وبحسن نية أنه يحسن صنعًا: ففي مطلع عام ١٩٩٩ صدر لـ"فرانسيس ستونر سوندروز"، هي باحثة إنجليزية شابة، تخرجت في جامعة اكسفورد، دراسة مطولة (٥٠٩ صفحة) عنوانها: من دفع أجرة العازف؟: الـسي أي أيه والحرب الثقافية الباردة تضمنت المئات من الوثائق التي أفرجت عنها الإدارة الأمريكية بسبب التقادم وعددًا من اللقاءات التي عقدتها الباحثة مع عدد من ضباط المخابرات الأمريكية والبريطانية من الذين كانوا على دراية بدور هذين الجهازين في تمويل "الأنشطة الثقافية في شتى جميع العالم"، وتحدد المؤلفة أهداف دور المخابرات الغربية فتذكر أن أهداف المخابرات المركزية الأمريكية منذ إنشاء هذا الجهاز مباشرة في عام ١٩٤٧، أن تشكل مجموعة عمل تكون مهمتها المزدوجة أن تقوم بتطعيم أو تحصين العالم ضد الشيوعية وتسهيل تحرير السياسات الخارجية الأمريكية في الخارج، ثم تضيف "سندرز" في كلمات أكثر إيضاحًا "لقد قامت مؤسسة التجسس الأمريكية، دون أن يردعها أو يكتشفها أحد لأكثر من عشرين عامًا، بإدارة واجهة ثقافية متطورة، جيدة التمويل، ومن أجل الغرب باسم حرية التعبير. بعد أن اعتبرت الحرب الباردة "معركة حول العقول" جمعت المؤسسة ترسانة ضخمة من الأسلحة الثقافية: من الصحف والكتب

(١) د. محمد محمد حسين. مرجع سابق. ص ٩١/ ٩٢.

والمؤتمرات وحلقات النقاش والمعارض الفنية والحفلات الموسيقية والجوائز

والجهة الثقافية التي تقصدها الباحثة هي "رابطة الحرية من أجل الثقافة" التي أسست عام ١٩٥٠ بباريس وعقدت أول مؤتمراتها في نفس العام بالعاصمة الفرنسية، وبعدها بعامين نظمت وأشرفت ومولت تمويلاً كاملاً "مهرجان الفنون الموسع" في باريس في الأول من أبريل عام ١٩٥٢ ولمدة شهر كامل، وكانت الفئات المستهدفة من جانب المخابرات الأمريكية والبريطانية هي فئات يسار الوسط بجميع درجاته: التقدميون واليسار غير الشيوعي والشيوعيون السابقون الذين ارتدوا عن الشيوعية. ويعلق د عبد العزيز حمودة على هذا الاكتشاف الخطير من جانب فرنسيس سندرز بالقول " لسنا هنا في حاجة إلى التذكير بأن تلك الفئات كانت الأغلبية الساحقة منهم لا تعرف بمجرد التمويل المخابراتي لتلك الأنشطة، وإن كانوا في نهاية الأمر، ودون علمهم يخدمون أهداف الكتلة الغربية في حربها الثقافية والسياسية مع الكتلة الشرقية، وبحلول ١٩٥١ كان لرابطة حرية الثقافة عدد كبير من المكاتب أو المقار في أوربا وأمريكا اللاتينية وآسيا وأول هذه المكاتب في العالم العربي بدأ في لبنان ومقر في القاهرة في مرحلة لاحقة من الخمسينيات، ويؤكد د عبد العزيز حمودة " أن الحديث عن دور المخابرات الأمريكية في تمويل أنشطة ثقافية في جميع أنحاء العالم ليس القصد منه تصريحًا أو تلميحًا اتهام أي مثقف مصري أو عربي بالعمالة.. ولا بد أنها دفعت -أي المخابرات الأمريكية- للعشرات في مصر والعالم العربي، كما دفعت للمئات من في أوربا وأمريكا الجنوبية وآسيا، ولكن ذلك لم يكن بعلمهم، فلم يكن يعلم بدور المخابرات الأمريكية في تمويل تلك الأنشطة الثقافية، بالإضافة إلى الضباط المسؤولين، إلا قلة قليلة جدًا في أوربا و أمريكا، وبعض هؤلاء لم ترتفع معرفتهم إلى أكثر من درجة الشك غير المؤكد"، ومع ذلك يشير د حمودة إلى بعض النماذج التي لم يخطئها سوء الظن بها والتي كانت تمول تمويلاً كاملاً من المخابرات الغربية مثل مجلة "حوار" التي افتتحت بالقاهرة، ومجلة "شعر" البيروتية التي

ارتبطت ارتباطًا مبكرًا بتيار الحداثة في العالم العربي[1].

والحقيقة أن ثمة تجارب شهدتها الخبرة الثقافية المصرية الحديثة، تضع العديد من علامات الاستفهام حول قدرة المال الأجنبي على "استغفال" المثقف واستدراجه. ولعلنا نتذكر هنا كيف قبل د طه حسين رئاسة تحرير مجلة "الكاتب المصري"، التي تأسست عام ١٩٤٦ بتمويل يهودي، بل إن هذه الظاهرة انخرط فيها بعض مجموعات النفوذ بالمؤسسات التربوية المصرية: ففي عام ١٩٥٤ أصدرت مؤسسة "فرانكلين" الأمريكية سلسلة عنوانها "كيف نفهم الأطفال - سلسلة دراسات سيكولوجية"، وكانت موجهة إلى الآباء والمدرسين حسب ما هو مبين على غلاف كل عدد، تضمنت توصيات وتعاليم وطرائق لكيفية تقبل الأطفال ممارسة الشذوذ والإباحية والحرية الجنسية، على أنها أمور طبيعية، وطريقة عرض هذه الطرائق أعدت بشكل فائق الذكاء والحرفية، إذ يعلق د محمد محمد حسين على هذه السلسلة بقوله ".. والذي ينشرونه ليس باطلاً كله، بل إن فيه حقًا كثيرًا، بل إن الباطل فيه يلبس ثوب الحق فيصعب على غير الخبير الاهتداء إلى موضع الخطر فيه"[2].

والعدد الأول الذي تضمن كل هذه "السموم الأمريكية"، نال حظًا كبيرًا من الرواج حتى إنه أعيد طبعه مرة أخرى في أكتوبر عام ١٩٥٥، وكان من اللافت أن الذي أشرف على هذه السلسلة وقدم لكل كتاب من كتبها، واحد من كبار رجال التربية والتعليم في مصر، وهو الدكتور عبد العزيز القوصي المستشار الفني لوزارة التربية والتعليم في ذلك الوقت

ويتساءل د محمد محمد حسين على ذلك بقوله: "فالمشرف على هذه السلسلة - وهو واحد من كبار رجال التربية في مصر - يعرف أن المؤسسة الأمريكية تهدف إلى توجيه الآباء والمدرسين. وهو يقر هذا الهدف وترضى نفسه أن يعين

(١) راجع عبد العزيز حمودة المرايا المقعرة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت أغسطس ٢٠٠١ من ص ٧٣ إلى ص ٩٠.

(٢) د محمد محمد حسين، حصوننا مهددة من داخلها، مؤسسة الرسالة، ط ٧ بيروت ١٩٨٢ ص ٣٠.

الأموال الأمريكية عليه، وهو يعرف ـ كما يعرف كل عاقل أن الناس لا يصدرون فيما يأتون من أعمال إلا عن دوافع تدفعهم إلى العمل، وأن هذه الدوافع مهما تختلف وتتنوع فهي تشترك في أنها تحقق نفع الجماعة التي تنتمي إليها، فمن الواضح أن الفرد أو الجماعة لا تبذل الجهد والمال إلا فيما يعود عليها بالمنفعة. فليت شعري ألم يرد على خاطر الأذكياء الذين يشاركون في هذه الأعمال... هذا السؤال الذي لا ينبغي أن يغيب عن البال: ما النفع الذي يعود على هذه المؤسسة، والذي يدفعها إلى بذل ما تبذله من جهد ومال؟ ".

ويتابع " إذا لم يكن هذا السؤال قد ورد على أذهان هؤلاء الأذكياء فقد ورد على ذهني، وأظنه ورد على أذهان الكثير من الأذكياء وغير الأذكياء. وقد تكون الإجابة عن هذا السؤال طويلة، وقد لا تكون واضحة في أذهان الذين يتساءلون. ولكن من الأهداف الواضحة التي لا تخفى أن مثل هذه المشروعات تحقق أول ما تحققه توثيق الصلات بنفر من ذوي النفوذ وكسب ودهم وولائهم بالبذل السخي الذي يقدم في صورة مهذبة مؤدبة جدًا. فهو لا يعدو أن يكون أجرًا على مجهود قد بذل، وقد لا يكون هناك مجهود، وقد يكون المجهود تافهًا وصوريًا. وقد يكون الأجر مضاعفًا أضعافًا كثيرة. ولكن المأجور لا يقول عادة إن الأجر كبير، صاحب العمل مهذب رقيق يقدم عطاءه السخي في أدب جم وحياء "[١].

ما نريد قوله من هذه التوطئة، إن ما يثار من قضايا فكرية أو ثقافية، من حين إلى آخر، هي في واقع الحال سليلة أهداف وغايات سياسية، ومن ثم فإن التعاطي مع تلك القضايا، يقتضي استحضار المشهد السياسي من جهة، واللحظة التاريخية الحاضنة له من جهة أخرى. إذ سيكتشف القارئ ـ إذا استند إلى هذا الشرط ـ أن الأمر كله في الأصل هو "معركة سياسية"، بين أطراف لها أحلام ومشاريع، قد يكون بعضها حسن النية، بيد أن أكثرها يضمر في نفسه نيات غير حسنة، تجاه الأطراف الأخرى التي تخالفه الرأي أو العقيدة.

(١) المصدر نفسه ص ٣٠ ( لقد أورد د محمد محمد حسين نصوصًا مروعة جاءت في تلك الكتب انظر حصوننا مهددة من داخلها من ص ٢٩ إلى ص ٣٤ ).

وتأسيسًا على ما سبق أيضًا فإن التعاطي مع بعض المفاهيم، مثل: الحضارة (أو التحضر) والنهضة (أو التنوير ) والاستنارة ( أو العقلانية ) وحقوق الإنسان أو حقوق المرأة أو حريتها، وافتعال خصومة بين منهجي النظر ( العقل والنقل ) مثلا، قد تبدو للبعض محض "اشتباك فكري" بريء من أية غايات سياسية، وقد يراها البعض الآخر"ترفًا" لا طائل من ورائه، وأن المثقفين ينبغي لهم أن ينشغلوا بالبحث عن أزمات المجتمع " الحقيقية "، مثل الإدمان والبطالة والعنف وأزمة الإسكان والأمية وما شابه..!!، وواقع الحال أن الأزمات الأخيرة وغيرها من أزمات هي نتاج مشروع سياسي قائم، ويستند -إعلاميًا على الأقل- إلى فلسفة فكرية وثقافية، تستقي قوامها من المنظور الغربي لعدد من المفاهيم مثل التي ذكرناها من قبل ( الحضارة، التحضر حقوق المرأة، التنوير، العولمة، حرية السوق...إلخ )، ومن ثم فإن مناقشة هذه المفاهيم (الأخيرة)، هي في واقع الحال قراءة -حتى وإن بدت غير مباشرة- لصلب العقيدة السياسية التي تتبنى هذه المفاهيم، وأفرزت في النهاية تلك الأزمات.

وفي هذا الإطار أيضًا شهدت مصر عددًا من المعارك الفكرية الكبرى، اتشحت بوشاح "ثقافي" حينًا، وبمظاهر "أكاديمية" حينًا آخر اشتبك فيها الطرفان: قوى تشعر بالتهديد في هويتها "العربية / الإسلامية" وتتشكك في الجهود الماسة بأصولها، وأخرى ترى ضرورة إخضاع التراث الذي تستقي منه الهوية الوطنية مشروعيتها لمناهج النقد الغربية ".. وكانت البراءة وسوء النية "معًا" حاضرين في صدارة هذا الاشتباك الثقافي على "الهوية".

وعلى الرغم من أن الثقافي أو الأكاديمي منها لم يختفِ، باعتباره "أصل الأطروحة"، المثيرة للصدام وتدرجه في العنف، إلا أنه لم يلبث كل طرف أن أفصح عن "أجندته السياسية" بيد أن الخبرة المصرية في هذا الإطار أفصحت عن أن ثمة تباينات بين الطرفين فيما يتعلق بممارسة السياسة من خلال الثقافة. ففيما كان المدافعون عن الهوية -بحكم تقاطع وتداخل ما هو ديني (كمعطى ثقافي بحسب المفهوم العلماني على الأقل ) مع كل ما هو دنيوي ( بما فيه السياسي ) في الخبرة الحضارية الإسلامية- ينزعون في عفويتهم إلى المباشرة والشفافية

السلوكية، استنادًا إلى أطر وثوابت شرعية حاكمة لهذا السلوك، وحاضنة له وتعصمه ـ مهما كان حجم الابتلاءات والأزمات ـ من الانزلاق نحو "المكيافيلية"، فإن الطرف الآخر يقفز على "النص" وعلى مشروعيته العلمية أو الأخلاقية، لا يقف عند هذه "المشروعية" طويلاً، إذ أن الأصل عنده أن "لا مشروعية" إلا لكل ما يمكن توظيفه في خدمة "الغائية الأيديولوجية" التي قد تبدو للبعض أن ولاءها ـ في الظاهر ـ لأيديولوجيتها المعروفة: فصل الدين عن الدولة.

إن الولاء لـ" المثل العليا" يعني الاستعلاء بهذا الولاء إلى ما هو فوق "المصالح" الشخصية أو الحزبية أو الفئوية الضيقة، وهو منحى قلما نجده ـ رغم انحراف بعض الأعضاء عنه ـ إلا في التنظيمات السياسية العقائدية. غير أن رصد نشاط الجماعات اللادينية /العلمانية في مصر، منذ عام ١٩٢٥ إلى عام ٢٠٠٠ م، بيّن أنها أشبه ما تكون ـ في بعض تجلياتها ـ إلى النشاط الذي يعتمد على "الشللية"، وفي بعضها الآخر تتصدر "الانتهازية السياسية" قائمة الأولويات والخيارات، وفي هذه أو تلك، يكون الولاء عادة لـ"المصالح" وليس إلى الأيديولوجيا.

هذه الظاهرة من اليسير رصدها بمعايشة بعض الأزمات، التي تتمخض عن إصدار فكري أو ثقافي صادم لمشاعر الناس أو عن أزمات سياسية إقليمية أو دولية، تكون شديدة التماس مع قضايا محلية مصرية (أو عربية ): فمن المفارقات اللطيفة التي أفرزتها "الانتهازية السياسية"، أن التيار المدني / اللاديني / العلماني ـ مثلاً ـ كان أول الذين دعوا ـ بعد سقوط الخلافة العثمانية عام ١٩٢٤ ـ إلى أن تكون القاهرة عاصمة الخلافة الإسلامية، وإلى إسناد منصب "الخليفة" للملك فؤاد الأول! وقد تبنى هذه الدعوة كبرى الأحزاب العلمانية المصرية ـ آنذاك ـ وهو حزب الأحرار الدستوريين ـ وكتبت صحيفة السياسة، الناطقة بلسان حاله قائلة ".. إن ثلاثمائة مليون مسلم يرحبون بقبول الملك فؤاد خليفة للمسلمين، لأن مصر سراج الذكاء الإسلامي "[(١)] رغم أن حزب الأحرار، كان في الأصل امتدادًا ( أو بالتحديد تجديدًا ) لحزب الأمة ـ أسسه كرومر ـ الذي تبنى

(١) راجع طارق البشري، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية من ص ٢٨٠ إلى ٢٨٥.

تعاليم أحمد لطفي السيد وعلى رأسها "مدنية السلطة والحكومة" ومعارضة أية محاولة تعيد إحياء الحكومة الدينية، بيد أن الموقف الأخير للتيار اللاديني / العلماني ممثلاً في حزب " الأحرار الدستوريين"، كان مستندًا إلى مبدأ "نفعي" وليس أيديولوجيا": إذ كانت مصلحتهم تلتقي ـ آنذاك ـ مع مصلحة "القصر"، عندما كان "الأحرار الدستوريون" مشاركًا مع حزب "الاتحاد" الذي صنعه القصر الملكي، في ائتلاف حكومي، في وزارة أحمد زيوار باشا، وبعدما فض الائتلاف الوزاري بينهما، وانتفت المصلحة، وشعر الدستوريون بمرارة التهميش، انقلبوا على موقفهم السابق وتحول حزبهم من التأييد "المصلحي" لفكرة إحياء "دولة الخلافة"، إلى إبداء العداوة والبغضاء لها وللمدافعين عنها، واحتضن الشيخ علي عبد الرازق، وتبنى الدفاع عن كتابه "الإسلام وأصول الحكم". فضلاً عن أن حماسه للدفاع عن الأخير، كان أكثر المواقف التي أفصحت عن "الانتهازية السياسية" في أجل صورها، ففي حين كان الحزب يدافع عن حرية علي عبد الرازق، وعن حقوقه الدستورية، شارك في الوقت نفسه في وزارة "زيوار" التي عطلت الدستور واعتدت وصادرت الحريات العامة، وأصدرت في ٢ إبريل ـ أي في نفس الشهر الذي صدر فيه كتاب "الإسلام و أصول الحكم" ـ قانونًا يحرم قطاعًا أساسيًا من قطاعات المتعلمين والمثقفين، وهم الموظفون، من الاشتغال بالأمور السياسية، وتحول بينهم وبين العمل السياسي وتمنعهم من كل قول أو عمل يشف عن غير النشاط الوظيفي والإداري في المصالح والدواوين.. وتنشر ذلك جريدة السياسة[١]، حتى إن أحمد بهاء الدين ـ و هو كاتب مدني شهير، عقب على هذا الموقف في كتابه " أيام لها تاريخ" متسائلاً: ".. كيف يزعجهم إلى هذا الحد مصادرة رأي كاتب واحد ـ يقصد علي عبد الرازق ـ ولا تزعجهم مصادرة الدستور وآراء الناس جميعًا "[٢]، وفي المقابل كان موقف علماء الأزهر آنذاك مثيرًا للدهشة، عندما وقع أربعون منهم عريضة، ذكروا فيها "إن مصر لا تصلح في الوقت الحاضر دارًا للخلافة، و هي لا تزال محتلة بدولة أجنبية والحكم فيها

(١) د محمد عمارة، معركة الإسلام وأصول الحكم، دار الشروق، القاهرة، ط ٢ عام ١٩٩٧ ص٦٩ .

(٢) أحمد بهاء الدين، أيام لها تاريخ، ط دار الشروق القاهرة ص ١٥٣ .

لا يزال بأيدي غير أبنائها، وحكومتها أباحت المحرمات، من خمر وبغاء وميسر قانونًا "[1]، وكان لافتًا أن كبار المثقفين الذين ينتمون للمدرسة المدنية المصرية، مارسوا السياسة انطلاقًا من هذا المنحى الانتهازي ـ النفعي.

ففي حين كان رائد الليبرالية المصرية أحمد لطفي السيد، يدافع عن الدستور والحرية، نجده يقبل المشاركة في وزارات عمدت جميعها إلى الانقلاب على الدستور والبرلمان والحريات العامة![2] لعل هذه القراءة أيضًا تفسر لنا التقلبات السياسية المتتابعة للدكتور طه حسين، فعندما كانت مصلحة الأخير مع "أصحاب البيوتات"، وفي مقدمتهم "آل عبد الرازق"، اندمج في حزب الأحرار الدستوريين، وهاجم سعد زغلول بأكثر من "مائة مقال"، في الفترة ما بين (١٩٢٢ إلى ١٩٢٧) حتى وفاته. وبعدما عجز الأحرار الدستوريون عن حماية علي عبد الرازق، خلال أزمة "الإسلام و أصول الحكم" عام ١٩٢٥، وعن حماية طه حسين في أزمة "في الشعر الجاهلي" عام ١٩٢٦، تخلى حسين عن الدستوريين، والتحق بحزب الوفد طلبًا للحماية السياسية وكتب عن سعد زغلول مقالات رفعت الأخير إلى أعلى علّيين ![3].

من النتائج المهمة التي تستخلصها أية قراءة تحليلية لأية أحداث ثقافية بتجلياتها السياسية، يكون الدين والهوية والثقافة في صلب موضوعها الأساسي، يمكن تسجيل ملاحظة لا تخلو من دلالة ومغزى، وهي أن قطاعًا من المثقفين الذين يتبنون فكرة نزع مصر من سياقها العروبي والإسلامي لا يمثلون "حركة" أو تيارًا "سياسيًا أساسيًا"، و إنما "مجموعات مصالح"، ترصد صعود وهبوط القوى المحلية والإقليمية والدولية، لا سيما المؤثرة على "صانع القرار" بالداخل، وتتبنى مواقف ورؤى تأتي في سياقها العام منسجمة، مع المحصلة النهائية لموقف النظام السياسي، من تلك القوى بغض النظر عن صدقية أو شرعية تلك

(١) طارق البشري، المسلمون والأقباط، مصدر سابق، ص ٣٠٢ .

(٢) أنور الجندي، رجال اختلف فيهم الرأي، القاهرة، دار الأنصار، د.ت ٦ص.

(٣) أنور الجندي، مصدر سابق ص ٤٠ .

المواقف، إذ أن "جماعات المصالح" تحتاج عادة إلى حماية القوى السياسية الكبيرة، وليس إلى "الصدام" معها: فحزب الأمة ـ الذي أسسه أحمد لطفي السيد وتحول فيما بعد إلى حزب الأحرار الدستوريين ـ كان محض "جمعية تضامنية" تمثل أبناء البيوتات الكبيرة، وكبار الملاك والإقطاعيين، أي كان تعبيرًا عن مصالح "الأقلية الغنية"، ولذلك عزز من أواصر تحالفه مع السراي والإنجليز لحمايته من حزب "الوفد" الذي كان يمثل آنذاك "الأغلبية" والعامة من الناس، ومن ثم تجنب الصدام مع القصر من جهة أو تبني مواقف وطنية معارضة للاحتلال من جهة أخرى، بل بالغ في إبداء حماسه في تأييد وجهة النظر البريطانية الاستعمارية بشأن التعاون مع الجاليات المسيطرة المحتلة، ودعا إلى تملك هذه الجاليات للأراضي المصرية، فيكون لها الحق في التملك والسيطرة على البنوك والتجارة وغيرها. ولم يجد رئيس الحزب (لطفي السيد) أية غضاضة في المجاهرة بتمجيد، اللورد كرومر، الحاكم البريطاني، الذي أذل المصريين لمدة ربع قرن إذ قال عنه ـ بمناسبة يوم خروجه من البلاد ـ: "أمامنا الآن رجل من أعظم الرجال، ويندر أن نجد في تاريخ عصرنا ندًا له يضارعه في عظائم الأعمال: هو اللورد كرومر"، وقال: "لو بقي اللورد كرومر عامًا واحدًا في منصبه لعيّد عيده الذهبي في خدمة دولته". وقد نشر "السيد" هذا في الجريدة في نفس اليوم الذي ألقى فيه كرومر خطاب الوداع فسب المصريين جميعًا، وقال لهم "إن الاحتلال البريطاني باق إلى الأبد"(١).

هذه المدرسة ـ ممارسة السياسة والثقافة من منطلق نفعي، يقذف بالأصول والثوابت الأيديولوجية في أقرب سلة مهملات، متى تعارضت مع المصالح ـ بات إرثًا مشتركًا لكافة "الجماعات" التي تسمى بالقوى المدنية على اتساعها وتنوعها، على اختلافها وتباينها، لا يختلف في ذلك الليبرالي عن الماركسي أو اليساري أو الشيوعي، توارثته الأجيال اللاحقة منهم في مصر، إلا من رحم ربي من نبلائهم.

(١) أنور الجندي، مصدر سابق، ص ٦،٥.

وفي هذا الإطار نشير إلى نموذجين أفرزتهما الأحداث خلال السنوات الأخيرة الأول ـ النموذج الماركسي المصري ـ: عندما ظهر ـ في تسعينيات القرن الماضي ـ ما سميّ بـ " المسألة القبطية "، وتصديرها للخارج بهدف الضغط على الحكومة المصرية آنذاك، وصعود أقباط المهجر كجماعات ضغط طائفية، وتحولها بمضي الوقت إلى "قوة" استطاعت أن تسبب بعض المشاكل للنظام السياسي المصري بالخارج في تسعينيات القرن الماضي، ومع الولايات المتحدة الأمريكية بصفة خاصة، وتطورت هذه المشاكل وتعقدت لا سيما مع تنامي ظاهرة التودد الرسمي لكل ما هو قبطي كلما زادت الحملة على مصر بالخارج، على نحو أفرز إحساسًا زائفًا بأن أقباط المهجر باتوا تنظيمًا مؤثرًا على حسابات السلطة، ناهيك عن إحساس زائف آخر، تسلل إلى نفوس قطاع ليس بالقليل، من ممثلي التيار المدني، بأن أقباط الداخل مثل أقباط المهجر باتوا تحت "الحماية الأمريكية"، وهو إحساس تحول مع اعتماد الحكومة المصرية في إعادة هيكلة اقتصادياتها على "المعونة الأمريكية" من جهة، والاعتماد الكامل في تأمين السلام العربي ـ الإسرائيلي على واشنطن وحدها من جهة أخرى، تحول لدى قطاع من التيار المدني إلى معطى جديد يعتمد ـ وفق قراءتهم للأحداث ـ على "واقع حقيقي" وليس على محض أحاسيس، ولعل بعضهم استشعر ـ في ظل "أوهام" اختلال ميزان القوى لصالح أقباط المهجر ـ بأنه ليس ثمة تهديد أمني متوقع قد تتعرض له أية جماعة ثقافية أو سياسية من قبل السلطات المصرية، حال قيامها باستثمار "المسألة القبطية" لتامين أوضاعها المالية المتعثرة. ومصداقًا لهذه القراءة أوضح جمال أسعد وهو قيادي قبطي بارز بعض التفاصيل عن علاقة الشيوعيين المصريين ببعض القيادات القبطية (بالداخل والخارج)، وكيف استثمر الطرف الأول هذه المسألة ـ رغم عدائه التاريخي والمعروف والمعلن لكل ما هو ديني ـ على نحو بالغ الخطورة على الأمن القومي المصري، بدون أن يتعرض لأي شكل من أشكال المساءلة (القضائية أو الأمنية)! ففي سياق عرضه لما وصفه بـ "العلاقة الخاصة بين البابا شنودة وحزب التجمع عن طريق د رفعت السعيد، أمين عام الحزب "رأى أسعد أن هذه العلاقة" غير طبيعية وغير صادقة.." وعزا ذلك ـ وكما قال بالنص ـ

إلى أن " د رفعت السعيد وحزب التجمع اعتبرا أنفسهما حاميي حمى الأقباط في مصر والمدافعين الأولين عنهم، بل إنهما أحيانًا كانا يعتبران المتحدث الرسمي باسم الأقباط، وهذا لا يخلو من مصلحة، تداخلت فيها الانتهازية السياسية مع الدين. وكنت أعلم ذلك تمامًا.. خاصة أن هذه العلاقة كانت في شكل تبرعات... من قبل أقباط المهجر، الذين كانوا يدعون كل أقباط العالم لقراءة جريدة الأهالي باعتبارها جريدة المسيحيين في مصر وليست جريدة حزب من المفترض فيه أنه اشتراكي تقدمي، لم ينزعج حزب التجمع من هذا الوضع لكنه كان مستريحًا تمامًا وراضيًا لأنه كان المستفيد من وراء كل ذلك "[١].

أما النموذج الثاني فإنه يعبر عن موقف الليبراليين المصريين: في عام ١٩٩٩ أدان د وحيد عبد المجيد ـ و هو واحد من أكثر منظري الليبرالية المصرية احترامًا ورصانة في الوسط الثقافي المصري ـ الجنرال برويز مشرف عندما قاد انقلابًا عسكريًا في أكتوبر ١٩٩٩ على حكومة "نواز شريف" المنتخبة من قبل الشعب الباكستاني. وبعد الهجوم على برجي مركز التجارة العالمي بالولايات المتحدة الأمريكية ومقر البنتاجون، في ١١ سبتمبر عام ٢٠٠١، كتب عبد المجيد بجريدة الوفد (٢٠٠١/١٠/١٦)، مقالا أثنى فيه على برويز مشرف، واعتبره " قائدًا ديمقراطيًا عظيمًا " !!، فور موافقة الأخير على السماح للقوات الأمريكية، باستخدام أراضي بلادة، في الاعتداء على أفغانستان وتدمير حركة طالبان الحاكمة !. إذ يقول: ".. لا بد من الإقرار بأن أداء حكومة باكستان ورئيسها فاق كل ما كان ممكنًا تصوره، فقد أثبت مشرف أنه رجل دولة من طراز رفيع، أدار الأزمة بكفاءة وقدرة ووطنية.. اختار أن يقف، مثل كل الشرفاء في العالم، ضد إرهاب أعمى يضرب عشوائيًا فيقتل كل من يتصادف وجوده في موقع الضربة دون أي تمييز".

الموقف الأول لـ عبد المجيد، من مشرف ـ موقف الإدانة ـ لم يثر استغراب أحد، إذ أنه يأتي متسقا مع قناعاته السياسية كاليبرالي ينحاز عادة للتداول السلمي

(١) جمال أسعد، إني اعترف، كواليس الكنيسة والأحزاب والإخوان المسلمون، دار الخيّال، القاهرة، ط الأولى فبراير ٢٠٠١، ص٦٩.

للسلطة. غير أن موقفه الثاني (دفاعه عن مشرف)، هو اللافت حقًا للنظر، إذ إن الأخير لم يتغير فهو الذي أطاح بالديمقراطية وفرض الأحكام العرفية على البلاد والعباد.

حتى ذلك الحين كان ثمة افتراض بأن تنقل عبد المجيد من النقيض إلى النقيض، ربما يكون ثمرة المناخ العام، الذي أفرزته المشاهد المروعة لهجمات الحادي عشر من سبتمبر عام ٢٠٠١، غير أن عبد المجيد فاجأنا بعد مقاله في الوفد بشهرين، بمقال آخر في جريدة الحياة اللندنية (٢٠٠١/١٢/٩)، كان صادمًا حين ذهب إلى أبعد نقطة في إباحة تعاون المسلم مع أمريكا وبريطانيا، في الاعتداء على بلاده، إن كان ذلك "درءًا لمفسدة" !! إذ يقول بالنص - في معرض مقارنته بين الملا محمد عمر، وبرهان الدين رباني -:" كما لم يفهم عمر أن نصرة الأخ تكون بنصحه إذا ظلم، فوقف مع ابن لادن ظالمًا ومرتكبًا جريمتي بغي وحرابة، فيما عرف رباني أن موقفه الإسلامي لا يمنعه من التعاون مع أجانب (أمريكا وبريطانيا) لدرء مفسدة. وكان في ذلك، أكثر معرفة بمنطلقات مدرسة "الإخوان المسلمين" مقارنة ببعض قادتها المصريين الذين انتقدوا تعاونه مع واشنطن في الحرب ضد الإرهاب ".

إن موقف الليبرالية المصرية الجديدة، هو في واقع الحال، شأنه شأن من سلف، حيث يعيد تشكيل الرؤى والمواقف السياسية والثقافية، ليس استلهامًا من "المثل الأيديولوجية العليا" ولكن استنادًا إلى المحصلة النهائية لاتجاهات القوى (الدولية أو المحلية)، وهو سلوك لا تذهب إليه الجماعات التي يكون ولاؤها "للمثل" و تتمسك بعروته الوثقى، أي تجمع - في قوامها الأساسي - شروط ومواصفات "الحركة السياسية" أو الفكرية أو الثقافية ولكنه منحى "زئبقي" يتخذ شكله النهائي هيئة الوعاء الحاضن له: قد يكون هذا الوعاء قوى محلية (السلطة أو النظام السياسي القائم)، أو نظام دولي ترى أنه من الضروري الدعاية له أو الدفاع عنه، المهم أن المعيار في هذه وتلك هو " المصلحة"، فيما تعبر الأخيرة عن غايات وأهداف مطاطية وفضفاضة، ظاهرها الرحمة والمشروعية، وباطنها مترع بما تشتهي الأنفس.

وفي هذا الإطار نشير إلى أن بعض المعارك الثقافية يعتبر عرضا عابرا - رغم دلالاته السياسية المهمة - يجوز استعراضه على عجل ( أشرنا إلى أمثلة منه في صدر هذا التمهيد )، وبعضها الآخر كان من الخطورة بحيث لا يمكن تجاهله، إذ يعتبر تراثًا من الخبرة المصرية يتيح للباحث استخلاص آليات النخبة المصرية في توريث قضاياهم للأجيال اللاحقة منهم من جهة، واستشراف أدواتهم في الدفاع والدعاية عن تلك القضايا من جهة أخرى، فضلاً عن مقارنة طرائق كلا الفريقين المختلفين على هوية مصر في كيفية التعاطي مع الملفات العالقة بينهما، وأيهما كان أكثر التزامًا بمعايير الموضوعية والعقلانية، وتتبع الأهداف السياسية التي جاءت هذه المعارك الثقافية للتخديم عليها، بالإضافة إلى حصر عمليات التزوير في النصوص التي تستقطع من أمهات كتب التراث، ثم الإحالة إليها مفترضين أنه من الصعوبة - مهما بلغت حدة المعارضة لهم - أن يتكبد معارض مشقة النبش خلفهم بحثًا عن حقيقة ما يدعون. فضلاً عن توثيق عدد من الحقائق التي، عمدت التيارات اللادينية المصرية إلى جمعها وإخفائها أو إتلافها، أملاً في اصطياد الأجيال الجديدة والتدليس عليها، وهو ما حملنا - في هذا الكتاب - على جمع الوثائق التي أرّخت للمعارك الثقافية الكبرى مثل: الإسلام و أصول الحكم للشيخ علي عبد الرازق عام ١٩٢٥، وفي الشعر الجاهلي للدكتور طه حسين عام ١٩٢٦، والفن القصصي في القرآن الكريم للدكتور محمد أحمد خلف الله عام ١٩٤٦، وأصوات المد في التجويد القرآني لتغريد عنبر عام ١٩٦٥، والإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية (ومجموعة أخرى من الأبحاث ) للدكتور نصر حامد أبو زيد عام (١٩٩٢-١٩٩٥)، ووليمة لأعشاب البحر للروائي السوري حيدر حيدر عام ٢٠٠٠ م. بالإضافة إلى تحليل مضمون هذه الوثائق، من خلال استعراض السياق العام لتلك المعارك، خاصة بعد اكتشافي أن دراسة هذه المعارك، كلّ على حدة، لن يجدي نفعًا، لا سيما إن كانت الغاية - وعلى النحو الذي استهدفته - هي استكشاف القواسم المشتركة، بين هذه المعارك مجتمعة، وبعد أن لفت انتباهي أيضًا أنها كانت تعتمد تقريبًا على "انساق سلوكية " تكاد تكون متشابهة، وهي نتيجة من شأن

تأملها والتدقيق فيها أن تكسبنا خبرة أو حساسية خاصة، تثري القدرة على استشراف السيناريوهات المتوقعة حال وقوع معركة مشابهة على الهوية في المستقبل.

والله من وراء القصد

محمود سلطان

القاهرة في ٢٣ ديسمبر ٢٠٢٠

٨ جماد أول ١٤٤٢

# الفصل الأول

## «الإسلام وأصول الحكم»

## من الشيخ علي عبد الرازق إلى الشيخ الخضر حسين

ولد الشيخ " علي عبد الرازق " في محافظة " المنيا " عام ١٨٨٧ في أسرة عريقة وحصل عام ١٩١٢ على شهادة " العالمية " من الأزهر، ثم سافر بين عامي " ١٩١٢ ـ ١٩١٥ " إلي إنجلترا. ودرس في جامعة " إكسفورد " وبعد عودته إلى مصر عين قاضيًا شرعيًا بمدينة " المنصورة "، وفي عام ١٩٢٥ صدر له طبعتان من كتاب " الإسلام وأصول الحكم " والذي فجّر أكبر معركة سياسية وفكرية شغلت الرأي العالم في مصر وفي العالمين: العربي، الإسلامي، " ففي هذا الكتاب يقول عالم أزهري، وقاض شرعي ـ لأول مرة في تاريخ العالم الإسلامي والعلماء المسلمين ـ إن الإسلام دين ورسالة روحية، لا دولة فيه ولا سياسة وأن الخلافة الإسلامية كالكهانة الغربية كانت استبدادًا وطغيانًا باسم الدين وأن نبي الإسلام ﷺ لم ينشئ دولة ولم يقم حكومة، ولم يصنع إلا ما صنعه الرسل السابقون: البلاغ المجرد عن التنفيذ ـ فعنده ـ علي عبد الرازق ـ أن محمدًا ﷺ ما كان إلا رسولاً لدعوة دينية خالصة للدين لا تشوبها نزعة ملك، ولا حكومة، وأنه ﷺ لم يقم بتأسيس مملكة، بالمعني الذي يفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادفاتها. ما كان إلا رسولاً كإخوانه الخالين من الرسل، وما كان ملكًا ولا مؤسس دولة، ولا داعيًا إلى ملك... وظواهر القرآن المجيد تؤيد القول بأن النبي ﷺ لم يكن له شأن في الملك السياسي، وآياته متضافرة على أن عمله السماوي لم يتجاوز حدود البلاغ المجرد من كل معاني السلطان.. إنما كانت ولاية محمد ﷺ على المؤمنين ولاية الرسالة غير مشوبة بشيء من الحكم. هيهات هيهات، لم يكن ثمة حكومة، ولا دولة، ولا شيء من نزعات السياسة ولا أغراض الملوك والأفراد.. لم يكن هناك ترتيب حكومي، ولم يكن ثمة ولاة ولا قضاه، ولا ديوان... الخ.. كانت زعامة دينية، ويا بعد بين السياسة والدين.... [(١)] ثم يختتم علي عبد الرازق كتابة بقوله،

(١) د. محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، دار الشرق الأوسط للنشر. ب د ص ٩٢ – ٩٣.

لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا به واستكانوا إليه وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجت العقول البشرية، وأمتن ما دلت تجارب الأمم علي أنه خير أصول الحكم" وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللغة الإنجليزية، ويعتبر أحد أهم المراجع الأساسية لعلم الاجتماع الإسلامي في الجامعات الأمريكية.

و"الإسلام وأصول الحكم" يعتبره المثقفون المصريون، من كتب "التجديد" في الفكر الإسلامي الحديث، ويعتبر أيضًا من أخطر ما ظهر فيما كتب عن "الخلافة"، ولعل الكتاب يتميز بجمال الأسلوب، غير أنه يفتقر إلى الالتزام "بالمنهج العلمي" فهو يقتبس من الدراسات الإسلامية للمستشرقين، لا سيما هؤلاء الذين يضمرون الحقد والكراهية للمسلمين والإسلام.

بينما يفرط تفريطًا ظاهرًا في الرجوع إلي المصادر العربية الأصلية على كثرتها وأهميتها وتوافرها، فالشيخ علي عبد الرازق مثلاً يعتمد على " سير توماس آرنولد" فيما يزعم من أنه ليس هناك سند قرآني لما ذهب إليه الفقهاء من ضرورة إقامة الخلافة. ويحيل إليه كذلك عند تشنيعه بالخلفاء في كل العصور الإسلامية، وتصويرهم في صورة هي أشبه بصورة القراصنة الذي يستحلون كل شيء في سبيل المال والجاه والسلطان، واعتمد أيضًا على كتاب " تاريخ الخلفاء" الفرنسي الذي قام بترجمته " نخلة صالح " وتأثر المؤلف كذلك بالكتاب التركي "الخلافة وسلطة الأمة" وهو كتاب مجهول المؤلف، غير أنه من المعروف أن لجنة من "الترك": قد وضعته بإيعاز من "الكماليين" وأن حكومتهم هي التي أشرفت على تأليفه وأعانت على نشرة. وهو يهدف إلى تبرير ما أقدم عليه "كمال أتاتورك " من الفصل بين "الخلافة" وبين "الحكومة" بمحاولة إيجاد سند شرعي له [١].

(١) الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، د . محمد محمد حسين، دار الحمامي للطباعة، ط ثانية ١٩٦٨ ص ٨٠، ٨١، وكذلك ص ٦٤ .

والأصول " العربية التي اعتمد عليها، علي عبد الرازق في استدلالاته على أن "الخلافة "، الإسلامية تناظر مفهوم " الحق الإلهي للملوك " كانت في جلها غير موضوعية " ولا علمية. إذ نجده يستشهد بمواقف بعض الزعماء السياسيين ممن مارسوا السلطة في مراحل تاريخية معينة، أو بأقوال الشعراء والكتاب ممن تملقوا السلطان، أو ممن توسلوا التطفل على موائده فهو يقول ـ مثلاً "وجملة القول أن السلطان خليفة رسول الله ﷺ، وهو أيضا حمي الله في بلاده، وظله الممدود على عباده، ومن كان ظل الله في أرضه، وخليفة رسول الله ﷺ، فولايته عامة ومطلقة، كولاية الله تعالى وولاية رسوله الكريم، ولا غرو حينئذ أن يكون له حق التصرف في رقاب الناس وأموالهم وإبضاعهم(١)، واستدل المؤلف على ذلك بخطبة " للمنصور " بمكة قال فيها " أيها الناس إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده وتأييده وحارسه على ماله، أعمل فيه بمشيئته، وإرادته، وأعطيه بإذنه، فقد جعلني الله عليه قفلاً إن شاء أن يفتحنى فتحني لإعطائكم وقسم أرزاقكم وإن شاء يقفلني عليها أقفلنى إلخ....(٢) ثم يضيف المؤلف قائلًا إن الخليفة كان يستمد سلطانه من سلطان الله تعالى وقوته من قوته، وذلك رأي نجد روحه سارية بين عامة العلماء وعامة المسلمين أيضًا، وكل كلماتهم عن الخلافة، ومباحثهم فيها تنحو ذلك النحو.. أنهم جعلوا الخليفة ظل الله تعالى وأن أبا جعفر المنصور زعم أنه إنما هو سلطان الله في أرضه، وكذلك شاع هذا الرأي وتحدث به العلماء والشعراء منذ القرون الأولى، فتراهم يذهبون دائمًا إلى أن الله جل شأنه هو الذي يختار الخليفة ويسوق إليه الخلافة، على نحو ما ترى في قوله.

جاء الخلافة أو كانت له قدرًا　　　كما أتى ربه موسى على قدر

وقول الفرزدق في مدح هشام بن عبد الملك، عاشر الخلفاء الأمويين

هشام خيار الله للناس والذي　　　به ينجلي عن كل أرض ظلامها

وأشار الشيخ علي عبد الرازق إلى "طريح بن إسماعيل الثقفي" وهو يمدح

(١) الإسلام وأصول الحكم ـ ط ١ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣ ص ٤.

(٢) المصدر نفسه ص (٤).

"الوليد بن يزيد" الخليفة الحادي عشر من خلفاء بني أمية، ويضيف "وإذا أنت رجعت إلى كثير مما ألف العلماء خصوصًا بعد القرن الخامس الهجري، وجدتهم إذا ذكروا في أول كتبهم أحد الملوك أو السلاطين رفعوه فوق صف البشر، ووضعوه غير بعيد من مقام العزة الإلهية.. [١]

وتعتبر هذه "الشواهد" أضعف ما في كتاب الشيخ علي عبد الرازق. إذ أنه ليس من العلمية اتخاذ " أوهام الشعراء " والغلو في تقدير الحكام من قبل بعض الكتاب دليلاً علميًا لإصدار الأحكام في قضية شديدة الأهمية مثل قضية "الإسلام والحكم"، هذا الضعف أصاب موقف الشيخ بضرر بالغ. وعزز من مصداقية القوى المعارضة لآرائه. ولا يكاد القارئ يظفر من الكتاب بفكرة جديدة، فهو يدور حول إثبات أن الخلافة نظام تعارف عليه المسلمون، وليس في أصول الشريعة ما يلزم به. هو اجتهاد ليس جديدًا، إذ سبقه إليه نفر من العلماء المسلمين قبل صدور الإسلام وأصول الحكم " بعشرة قرون تقريبًا. يقول الشيخ محمد الخضر حسين ـ شيخ الأزهر السابق ـ وأحد الفقهاء الذين تصدوا لكتاب علي عبد الرازق. يقول " إن الإمامة مستخرجة من الرأي وليست مستخرجة من الكتاب أو السنة. والجويني، إمام الحرمين ( ٤١٩ـ٤٧٨ هـ. ١٠٢٨ـ١٠٨٥ ) يقول: إن الكلام في الإمامة ليس من أصول الاعتقاد "....والإمام الغزالي ( ٤٥٠ـ٥٠٥ هـ ١٠٥٨ـ١١١١ م ) يقول إنها ليست من أركان الإسلام الخمسة ولا من أركان الإيمان الستة، ولا هي من أركان الإحسان.. وفوق ذلك، وتبعًا له يقول الإمام الغزالي، "وأعلم أن الخطأ في اصل الإمامة وتعيينها وشروطها وما يتعلق بها لا يوجب شيء منه التكفير"[٢] وكان الشيخ محمد عبده ( المتوفى عام ١٩٠٥ ) قد تحدث عن "مدنية" الحكومة الإسلامية، وأكد على أن الخليفة " حاكم مدني " من جميع الوجوه، وليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير عن الشر[٣]، والجديد في الكتاب فقط هو أن الشيخ "علي

(١) الإسلام وأصول الحكم ـ المصدر السابق ص ٧ ـ ٩

(٢) محمد جلال كشك ـ جهالات عصر التنوير ـ مكتبة التراث الإسلامي ـ ط الأولى ١٩٩٠ ص ٨٩.

(٣) السياسة عدد ٦ يوليو ١٩٢٥.

عبد الرازق "اجتهد في إثبات أن الإسلام" مجرد رسالة روحية لا دولة فيها ولا سياسة ولا حكم ولا تنفيذ"، هكذا على إطلاقه !! وهي سابقة خطيرة والخطورة ليست راجعة إلى دقة الكتاب في البحث، ولكن ترجع إلى الظروف التي أحاطت بظهوره، فبالإضافة إلى جرأته وعنفه في مصادمة عواطف الناس، وفي تحدي مشاعرهم، وفي التشكيك، الساخر أحيانًا ـ فيما تطمئن إليه نفوسهم، دون أن يقدم الأدلة القوية الواضحة على ما يذهب إليه من مزاعم تخرج عن المألوف. فإنه ظهر بعد إلغاء مصطفى كمال أتاتورك الخلافة والناس يكادون يجمعون على تسفيه صنيعه، وظهر حين كان كثير من المسلمين ـ ومن بينهم الملك فؤاد ـ يطمعون في الخلافة، ويسعون إليها ـ وظهر حين كان الأزهر ـ والمؤلف أحد علمائه المتخرجين فيه، يبدي نشاطًا واضحًا في الدعوة إلى المؤتمر الإسلامي ( أو مؤتمر الخلافة ) [1] الأمر الذي جعل المؤلف وكذلك الكتاب في موضع شك وريبة !!

رأي الأزهر أن أطروحات "علي عبد الرازق" تستوجب إحالته إلى "مجلس تأديبي بموجب المادة ١٠١ من قانون الأزهر رقم (١٠) لسنة ١٩١١، ونصها " إذا وقع من أحد العلماء أيًا كانت وظيفته أو مهنته، ما لا يناسب، وصف العالمية، يحكم عليه من شيخ الجامع الأزهر بإجماع تسعة عشر عالمًا معه من هيئة كبار العلماء المنصوص عليها في الباب السابع من هذا القانون بإخراجه من زمرة العلماء ولا يقبل الطعن في هذا الحكم........... "

ووجهت الهيئة إلى الشيخ علي عبد الرازق سبع تهم هي:

جعل الشريعة الإسلامية شريعة روحية لا علاقة لها بالحكم والتنفيذ في أمور الدنيا.

وأن الدين لا يقول بأن جهاد النبي ﷺ كان في سبيل الملك بل في سبيل الدين وإبلاغ الدعوى إلى العالمية.

(١) د. محمد محمد حسين: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر. مرجع سابق ص ٨١.

أن نظام الحكم في عهد النبي ﷺ كان موضوع غموض أو إبهام أو اضطراب وموجبًا للحيرة.

وأن مهمة النبي ﷺ كانت بلاغًا للشريعة مجردًا من الحكم والتنفيذ.

وإنكار إجماع الصحابة على وجوب نصب الإمام، وعلى أنه لا بد للأمة ممن يقوم بأمرها في الدين والدنيا.

وإنكار أن القضاء وظيفة شرعية.

وأن حكومة أبي بكر والخلفاء الراشدين من بعده كانت لا دينية.

وفي ٢٩ يوليو سنة ١٩٢٥م، قامت الهيئة بإعلان الشيخ "علي عبد الرازق" بهذه الاتهامات وأنها ستنعقد في صورة "هيئة تأديبية" لمحاكمته في ٥ أغسطس سنة ١٩٢٥ غير أن الرجل طلب التأجيل لإعداد دفاعه، فأمهلته "الهيئة" أسبوعًا وفي ١٢ أغسطس عام ١٩٢٥ ( ٢٢ محرم سنة ١٣٤٤ هـ ) انعقدت الهيئة برئاسة الشيخ "محمد أبو الفضل" شيخ الجامع الأزهر - وحضور أربعة وعشرين من أعضائها[1]، كان " الأساس الديمقراطي " للمحاكمة " موجودًا فهي على الأقل جرت على شكل "مناظرة" بين هيئة كبار العلماء من جهة، والشيخ علي عبد الرازق من جهة أخرى واعترف الأخير بذلك في حديث صحفي أدلي به لصحيفة السياسة يوم ٧ / ٩ / ١٩٢٥ بقوله " وردوا علينا - يقصد بها هيئة كبار العلماء - بما جاء في القرآن وفي البخاري ومسلم من أحكام دنيوية كما يقولون... إلخ "[2].

وفي نهاية المحاكمة أصدر " المجلس " حكمه الذي يقول "..... ومن حيث أنه تبين مما تقدم أن التهم الموجهة ضد الشيخ علي عبد الرازق ثابتة عليه، وهي ما لا يناسب وصف العالمية وفقًا للمادة ١٠١ من القانون رقم ( ١٠ ) لسنة ١٩١١.. حكمنا نحن شيخ الجامع الأزهر بإجماع أربعة وعشرين عالمًا معنا من هيئة كبار العلماء. بإخراج الشيخ علي عبد الرازق أحد علماء الأزهر والقاضي الشرعي

(١) جزء من دراسة الدكتور محمد عمارة - مجلة الطليعة - عدد نوفمبر ١٩٧٠.

(٢) محمد جلال كشك - جهالات عصر التنوير - مرجع سباق ص ١٢٢.

بمحكمة المنصورة الابتدائية الشرعية، ومؤلف كتاب (الإسلام وأصول الحكم) من زمرة العلماء (١).

ويقال إن عبد العزيز فهمي، وزير الحقانية ( العدل ) ـ آنذاك ـ تلكأ ـ دون أن يصرح بالرفض ـ في تنفيذ قرار هيئة كبار العلماء بطرد الشيخ عبد الرازق من القضاء الشرعي وكتب إلى مستشاري لجنة القضايا في الوزارة مستفسرًا:

هل المقصود من المادة ١٠١ قانون رقم ١٠ لسنة ١٩١١ هو أخلاق وسلوك "العالم" كالفسق والميسر وغير ذلك ـ أم الخطأ في الرأي في الأبحاث العلمية ؟.

وحاول الوزير أن يستند إلى التصريح الذي أدلي به " إسماعيل صدقي باشا" أحد أعضاء اللجنة التي وضعت قانون الأزهر رقم ١٠ لسنة ١٩١١ والذي حاول خلاله تأويل العبارة "إذا وقع من أحد العلماء..... ما لا يناسب وصف العالمية" وتفسيرها استنادًا إلى الأصل الفرنسي " من يرتكب فعلاً مزريًا " وقال: إن المقصود: صاحب السلوك الشائن وليس المخطئ في الرأي (٢).

وفسر موقف " عبد العزيز فهمي ـ آنذاك ـ بأنه تحيز منه للشيخ علي عبد الرازق. وهو تفسير يؤكد صحته الولاء الحزبي للاثنين ـ فالشيخ علي عبد الرازق ينتمي إلى أسرة تعتبر من المؤسسين التاريخيين لـ " حزب الأحرار الدستوريين "، والذي ينتمي إليه أيضًا " عبد العزيز فهمي " الذي تولي رئاسته بعد " عدلي يكن" وكان الحزب وقت أن صدر كتاب الإسلام وأصول الحكم يشارك الملك "فؤاد" الحكم في وزارة ائتلافية ضد الوفد برئاسة أحمد زيوار ( ١٩٢٤ـ ١٩٢٦ ). هذا التحيز الواضح أظهر الوزير بمظهر الديكتاتور الذي يهدر القوانين ويصادر حقوق المؤسسات الأخرى التي تكفل القانون بحفظها، الأمر الذي أفضى إلى إقالة ( عبد العزيز فهمي ) وتولي " علي ماهر " الوزارة بالوكالة.

وفي ١٧ سبتمبر سنة ١٩٢٥ انعقد ( المجلس المخصوص ) بوزارة الحقانية

(١) د. محمد عمارة ـ مجلة الطليعة ـ مصدر سباق.

(٢) راجع: غالي شكري: المثقفون والسلطة في مصر ـ مجلة الناقد ـ لندن ـ العدد ٣٢ فبراير ١٩٩١ ص ٣٢.

برئاسة علي ماهر باشا وزير الحقانية بالنيابة، وقرر تنفيذ حكم هيئة كبار العلماء الذي " ليس لأية سلطة قضائية أن تلغيه أو تبحث عن صحته... وبما أنه على فرض وقوع خطأ في التطبيق القانوني، فليس من اختصاص أي سلطة أخرى أن تنظر فيه... قرر المجلس بإجماع الآراء إثبات فصل الشيخ علي عبد الرازق المذكور من وظيفته اعتبارًا من يوم ٢٢ محرم ١٣٤٤هـ ( ١٢ أغسطس ١٩٢٥ ) مع مراعاة عدم حرمانه من حقه في المكافأة [١].

حاول البعض تصوير محاكمة الشيخ التأديبية على أنها كانت لأسباب سياسية، وأن استصدار الحكم السابق، كان بإيعاز من الملك فؤاد، بزعم أن الأخير راوده حلم انتقال منصب الخليفة إليه، بعد سقوطها في تركيا!! هذا الكلام بالتأكيد، يجعل الشيخ علي عبد الرازق بطلاً ثوريًا، وكتابه خطابًا مناهضًا لحلم الملك. وذهب البعض الآخر إلى الزعم بأن الإنجليز تحالفوا مع الملك، وتعاهد الطرفان على معاقبة علي عبد الرازق وجاء الحكم في هذا الإطار!!

يقول د. "غالي شكري " وقف الملك والإنجليز وبعض السياسيين ضد النص والمؤلف. وفي ظل إضعاف الأزهر، انضم علماؤه إلى جانب الحلف غير العلماني، غير الليبرالي والواضح من الحكم وحيثياته أن قرارًا سياسيًا فرض نفسه، يعاقب الشيخ على مداخلته الفكرية والسياسية " [٢].

كل "النصوص" النقدية التي تضمنت نفس هذا المفهوم الذي كتبه " غالي شكري " كلها نصوص نظرية، اجتهدت في استنتاج ما أسمته المؤامرة الملكية ـ الإنجليزية علي " الشيخ " دون أن يكون لديها الحجة البالغة في إثبات هذه التهمة الخطيرة.

وأعتقد أن هذا الزعم يأتي في إطار شيوع العصبية أو القبلية الفكرية التي سادت الدوائر الفكرية والسياسية في مصر من جهة والعالم العربي من جهة أخرى، وتقسيمها إلى ما هو "علماني" وما هو إسلامي " وهو في جوهرة دفاع

(١) د. محمد عمارة، مجلة الطليعة ـ مرجع سابق.

(٢) راجع مقدمة الإسلام وأصول الحكم.

انفعالي يحركه روح التعصب للمؤلف فقط ولا يستند إلى دلائل عقلانية أو منطقية!! بل إن الشواهد التاريخية تتعارض مع " الشائعة " التي تقول إن الكتاب ألف لمناهضة أطماع الملك فؤاد في الخلافة " التي تخلى عنها العثمانيون في تركيا!!

فالشيخ علي عبد الرازق نفسه يعترف بأنه شرع في تأليف كتابه عام ١٩١٥ أي قبل إلغاء الخلافة بحوالي عشر سنوات (الخلافة ألغيت في ٣ مارس ١٩٢٤) وقبل تولي فؤاد عرش مصر بعامين [١]، وقد أثبت الشيخ "محمد الخضر حسين" أن الكتاب كان معدًا قبل سقوط الخلافة وأدخلت عليه تعديلات أو إضافات بعد سقوطها [٢]، ثم إن هناك حادثة لها دلالتها المهمة، وهي قبول الشيخ علي عبد الرازق تولي الوزارة في عهد الملك فاروق الأول ابن الملك أحمد فؤاد، هذا كله لا يؤكد فقط بأن تأليف الكتاب أو صدوره لا علاقة له بمحاولة الملك فؤاد تنصيب نفسه خليفة للمسلمين ولكن يدحض في الوقت نفسه، المزاعم التي تجعل من الشيخ بطلاً مناهضًا للملك والملكية في مصر.

لا تكف المحاولات التي تصر علي إيهامنا، أن كتاب الشيخ علي عبد الرازق كان مصدر إزعاج وقلق، ليس للملك الطامع في الخلافة وحسب ولكن للإنجليز أيضًا وكأن الإنجليز كانوا شديدي الحرص على الخلافة والحفاظ على وحدتها.

والحقيقة أن التسليم بهذا الرأي يعوزه الدقة والصدق إلى حد كبير، بل إنه من السخف أن نقبله هكذا دون نظر. لا سيما وأن ثمة رؤى شككت في هذا الأمر إجمالا، بل نقلت الكتاب وصاحبه، والقوى التي التفت حوله لتناصره إلى الخندق الساهر علي خدمة الإنجليز وأطماع الغرب في المنطقة العربية عمومًا، وأول الأمور التي تستحق التنبيه عليها هو أن الزعم بأن الإنجليز كانوا يريدون إحياء الخلافة هو مجرد " كذبة " واستخفاف بالعقول فالتجربة البريطانية مع الخلافة حتى وهي في أكثر حالاتها سوءًا وتهروءًا تجعل الإنجليز شديدي الوعي بهذا التأثير

---

(١) راجع مقدمة الإسلام وأصول الحكم.

(٢) راجع محمد جلال كشك - جهالات عصر التنوير - مرجع سابق ص ٨٠.

السحري الذي تمارسه الخلافة على المسلمين، لاسيما وأن بريطانيا سبق وأن استخدمت شرعية الخليفة في فخ الالتفاف حول عرابي وغزو مصر، وهناك وقائع تثبت عصيان بعض القوات المسلمة في جيوش بريطانيا بعد صدور قرار الجهاد في الحرب العالمية الأولى، واضطرت القوات الإنجليزية لمحاصرتهم ونزع سلاحهم[١].

هذه التجربة لم تكن غائبة عن صانعي القرار السياسي في بريطانيا، فالخلافة كانت بالنسبة للإنجليز مصدر إزعاج وقلق، ولعل موقفهم من الملك فاروق " عندما ترددت الشائعات في القاهرة حول عزم الملك إحياء الخلافة من جديد يعكس موقف بريطانيا الثابت والمعادي لأية قوة تتبنى مشروعًا يبشر بالخلافة حتى وإن كان صادرًا عن قوة عميلة لبريطانيا نفسها.

يقول الأستاذ طارق البشري وحدث في يناير ١٩٣٩ أن أمّ الملك المصلين في صلاة الجمعة، إحياء لممارسات الخلفاء وتأكيدًا لقيادته أمور الدين والدنيا. وهللت الصحافة الملكية لهذه البادرة باعتبار الملك أمير المؤمنين. ورأت الدوائر البريطانية في هذا المسلك خطوة صريحة لتنفيذ مشروع الخلافة الإسلامية، الأمر الذي دعا السفارة المصرية بلندن إلى إصدار بيان رسمي ينكر عزم حكومة مصر المناداة بفاروق خليفة للمسلمين.[٢]

ونعود مرة أخرى للكتاب والإنجليز. فقبل صدور كتاب الشيخ علي عبد الرازق بثلاث سنوات صدر كتاب الخلافة للشيخ محمد رشيد رضا الذي قال فيه وقد عنيت الدولة البريطانية منذ أول زمن هذه الحرب بالبحث في مسألة الخلافة وطفق رجالها يستطلعون علماء المسلمين وزعماءهم في مصر والسودان والهند وغيرها آراءهم ليكونوا على بصيرة فيما يريدونه من إبطال تأثير إعلان الخليفة العثماني الجهاد الديني بدعوى بطلان صحة خلافته من جهة وبدعوى أن هذه الحرب لا شأن للدين فيها من جهة أخرى، وقد وجد منافقو الهند من كتب لهم

(١) محمد جلال كشك، مصدر سابق ص ٨١.

(٢) محمد جلال كشك. مصدر سابق ص ٨١.

رسالة باللغة الإنجليزية في ذلك وإرسالها إلينا لنترجمها وننشرها فعجبنا من جهله ونفاقه ولولا المراقبة الشديدة على الصحف عامة والمنار خاصة في تلك الأيام لرددنا عليه، وقد اطلعنا على ما كتبه بعض علماء مصر لهم في الخلافة وهو نقل عبارة شرح المقاصد، وعبارات أخرى في معناها وعلمنا أن بعض العلماء كتب لهم بعض الحقائق في شأنها[1].ويتردد بين المؤرخين أن كتاب الإسلام وأصول الحكم، كان واحدًا من التقارير التي قدمت للإنجليز في ذلك الوقت. بل ويذهب بعضهم إلى التأكيد بأن الكتاب صدر بالتنسيق مع السلطة البريطانية خلال الحرب العالمية الأولى، وكان الهدف منه إصدار فتوى للمسلمين بجواز الخروج من سلطان أمير المؤمنين وطاعة المعتمد البريطاني [2].

وإذا افترضنا أن هذا كله كان مجرد شكوك، وربما لا يقبلها البعض هكذا أو التسليم بها على أساس أنه ليس من المعقول أن ينزلق "عالم أزهري وببساطة إلى هذا المأزق الخطير، ولكن ما هو السبب في أن يكون حزب الأحرار الدستوريين" في مقدمة الأحزاب المصرية حماسًا ودفاعًا عن الإسلام وأصول الحكم ـ وهو الحزب المشهود له بتأييده الكبير لسلطات الاحتلال البريطانية ؟

ربما يقول البعض إنه لا يخرج عن إطار "الدفاع" عن حق المؤلف في إبداء الرأي، فالحزب كان دعامة أساسية من دعائم الليبرالية المصرية في بداية القرن الماضي (العشرين)، ولكن لماذا تشدد الحزب في تأييده ودفاعه عن حرية (علي عبد الرازق) وفي الوقت نفسه كان له (أي الحزب) مواقف معادية للحريات والحقوق السياسية للشعب المصري؟! كموافقته على الاشتراك في حكومة تألفت في مواجهة الحزب الفائز بالأغلبية بعد تعطيل الدستور وحل البرلمان، وموافقته على قانون يمنع الموظفين الاشتغال بالسياسة، وموافقته على تشريع معاد الحرية الصحافة[3].

(١) الخلافة للشيخ محمد رشيد رضا ـ نقلًا عن محمد جلال كشك ـ المصدر السابق ـ ص ٨٢ .

(٢) محمد جلال كشك ـ ألا في الفتنة سقطوا . ص ص ٤١٨، ٤١٩.

(٣) د . غالي شكري، النهضة و السقوط في الفكر المصري الحديث، الدار العربية للكتاب، طبعة ١٩٨٣، ص ٢٣٦.

ما هو المنطق في هذا التناقض؟

أعتقد أن السؤال لا يحتاج إلى تعليق !.

موقف الأزهر المتشدد إزاء كتاب الشيخ والذي انتهى بفصله وإخراجه من زمرة العلماء في أغسطس عام ١٩٢٥ قوبل وقتذاك - من قبل العلمانيين - بحملة شعواء - و الحملة لم تنته بعد، فلم تتوقف - حتى الآن - الأقلام العلمانية عن اتهام الأزهر ( الرجعي المتحجر ! ) باغتيال " فكر ! " عبد الرازق ( الثوري المستنير. ! ) رغم أن الشيخ لم يحاكم أمام القضاء العسكري أو الجنائي ولكنه مثل أمام مجلس تأديبي وعوقب بموجب قانون مهني ينظم قواعد ممارسة المهنة داخل مؤسسة دينية شأنها شأن أية مهنة أخرى. والشيخ علي عبد الرازق اعترف بنفسه بذلك على صفحات السياسة اليومية العدد ٨٨٦ في ١٤ / ٨ / ١٩٢٥ ونقلاً عن "البورص إجبسين " بقوله " لقد أخرجني الحكم من هيئة كبار العلماء وهي هيئة علمية أكثر منها دينية ولم ينشئها الدين الإسلامي، أنشأها مشروع مدني ولأغراض مدنية [١]، وكان الزعيم السياسي المصري " سعد زغلول " شديد الوعي بهذه النقطة " التي حاول مناصرو الشيخ استغلالها في تصعيد حملتهم على الأزهر واتهامه بأنه سلطة دينية تصادر " حرية الرأي ".

يقول سعد زغلول "..... وما قرار هيئة كبار العلماء بإخراج الشيخ علي عبد الرازق من زمرتهم إلا قرار صحيح لا عيب فيه؛ لأن لهم حقًا صريحًا - بمقتضى القانون والمنطق والعقل أن يخرجوا من يخرج على أنظمتهم من حظيرتهم فذلك أمر لا علاقة له مطلقًا بحرية الرأي التي تعنيها السياسة [٢]

ثم إن الحكم الصادر من المجلس التأديبي، صدر با لإجماع، أي، برأي الأغلبية " وإذا كان الإجماع تقليدًا تشريعيًا إسلاميًا فهو في الوقت نفسه، يعتبر في الفقه السياسي المعاصر ركيزة ديمقراطية أصلية. فأي عسف مارسه الأزهر على

(١) د. غالي شكري / مجلة نقد - مرجع سابق ص ٣١.

(٢) نقلًا عن كتاب سكرتيرة محمد إبراهيم الحريري - سعد زغلول - ذكريات تاريخية طريفة كتاب اليوم - القاهرة ص ١٩٢.

الرجل؟ ثم أليس من الغلو والشطط أن يتهم شيخ الأزهر، وأربعة وعشرين من كبار علمائه بأنهم اجتمعوا على ضلالة وأن رجلاً واحدًا هو الذي على حق؟ رغم تواتر الآراء التي تتهمه بالضعف في تحصيل العلوم والطيش في الرأي والإلحاد في العقيدة.[١]

وإن افترضنا أن من بين رجاله من كان يعمل لصالح الملك. فهل يعني ذلك تحول علمائه وعن بكرة أبيهم إلى عملاء. للقصر والسراي، ولم يشذ عنهم رجل واحد ونحن نعلم أن الأزهر كان عبر تاريخه الطويل مؤسسة حاضنة لحركات التمرد والثورة على الظلم والاستبداد؟

والجدير بالملاحظة هنا أن العديد من الأدبيات الصادرة حديثًا، تجتهد في إثبات أن الأزهر ورجال الدين عارضوا كتاب الشيخ علي عبد الرازق تزلفًا للملك الطامع في الخلافة مع أنه لم يثبت أن صدر عن الأزهر مواقف مؤيدة لهذا الاتجاه إطلاقا. والمثير للدهشة أيضًا أن هذه الأدبيات العلمانية في جلها ـ تسكت عن "المعارضة" التي قادها أربعون من رجال الأزهر حين وقعوا عريضة ذكروا فيها أن مصر لا تصلح في الوقت الحاضر دارًا للخلافة وهي لا تزال محتلة بدولة أجنبية، والحكم فيها لا يزال بأيدي غير أبنائها وحكومتها أباحت المحرمات من خمر وبغاء وميسر قانونا "[٢]، والثابت أن هذه العريضة كانت هي الوحيدة التي صدرت عن "الأزهر" وتحدثت عن موقف رجاله بشأن ما تردد – آنذاك – أن الملك يطمع في منصب "الخليفة".

يقول الأستاذ طارق البشري "واهتم الملك بهذه الدعوة لقيامها في الأزهر ودار التحقيق في سرية مع الموقعين على العريضة، ثم عملت الحكومة على اصطناع عريضة مضادة ودارت تضغط على الشيوخ الشبان المذكورين للتوقيع عليها.. ويذكر الدكتور محمد محمد حسين أن تكتم الحكومة لخبر هذه العريضة، كما

(١) هذا الرأي قالته صحيفة الأحرار لسان حال الحزب الوطني في ذلك الوقت، انظر أحمد بها الدين أيام لها تاريخ دار الشروق القاهرة طبعة ١٩٩٥ ص ١٤٩.

(٢) طارق البشري – المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية ط – ١٩٨٢ بيروت ص٣٠٢.

يدل التكذيب الرسمي الذي نشر في الصحف عنها كان حرصًا من الحكومة ألا يذيع الأمر فيشجع الآخرين على المعارضة، ولكن هذا التكتم لم يغن شيئًا عن اتساع نطاق هذه المعارضة[1]. وهذه ولا شك - "شهادة" على أن "الأزهر" هو الذي قاد حركة المعارضة على أطماع الملك. ومن خارج الأزهر كان موقف بعض رجال الدين أكثر جسارة وقوة. ويذكر لنا طارق البشري حركة المعارضة الواسعة التي قادها الشيخ "محمد ماضي أبو العزائم" شيخ الطريقة العزائمية وهو من الشخصيات الدينية التاريخية، والجديرة بتسليط الضوء على نضالها السياسي والوطني، بعد أن اغتيل تاريخه النضالي بالسكوت عنه عمدًا من قبل الدوائر العلمانية المهيمنة على المنابر الصحفية والإعلامية في مصر والعالم العربي.

يصفه طارق البشري بأنه "شخصية دينية معروفة، وصاحب قلم يدور في كثير من الصحف عن مسائل الدين والأخلاق. وكان يتميز طول حياته بحس سياسي واضح واهتمام كبير بقضايا السياسة، عرفت له مواقف وكتابات عن حقوق الأمة والاستقلال والجلاء عن وادي النيل. وهو من الجيل الذي تفتح على الثلث الأخير من القرن الماضي (التاسع عشر) ومع الاحتلال البريطاني.....

وما إن ألغيت الخلافة في ١٩٢٤، حتى بادر الشيخ بالحديث في هذا الأمر، فقال إن الحكومة الوطنية القائمة منشغلة في طلب الاستقلال التام، ولا ينبغي صرفها عن هذا المطلب لأمر آخر ولا أن يسمح باستغلال العدو الفرصة ليقهر النواب الجدد، ثم طالب أن تذهب بعثة إلى أنقرة تستكشف الحقائق، وأعلن عن مؤتمر إسلامي يعقد بمنزله يوم ٢٠ مارس ١٩٢٤م"... وكانت وجهة نظر أبي العزائم أن مصر لا تصلح للخلافة لقيام الاحتلال والنفوذ الأجنبي بها. وأنه يجب العمل على إبقاء الخلافة في تركيا وتقويتها فإذا لم يكن بقاؤها هناك، وجب انتخاب خليفة من دولة إسلامية لا تخضع للاحتلال ولا للنفوذ وأنه يجب إبعاد الملك فؤاد عن هذا الأمر، واعتبر عبد المجيد لا يزال خليفة حتى يختار غيره. وكان هذا أيضًا رأي جماعة الخلافة بالهند بزعامة محمد وشوكت علي فالتقى أبو العزائم معهما في

(١) المصدر نفسه ص ٣٠٢.

العمل وصاغ هذا الموقف دعوتهم بطابع معاد للإنجليز.

وكان الأمير خالد حفيد عبد القادر الجزائري مقيمًا بالإسكندرية وعلى اتصال وثيق بأبي العزائم. وقد كتب يقول إنه يود بقاء البيعة لعبد المجيد جمعًا لشتات المسلمين ولما يتصف به من مكارم الأخلاق. فإذا كانت إرادة تركيا قد نفذت بخلعه، وإذا كان كثير من الملوك طامعين في الخلافة رغم كونهم واقعين تحت السيطرة الأجنبية. وإذا كانت فكرة المؤتمر لا تحتاج إلى وقت طويل ولا يؤمن نجاحها، فيجب المسارعة في حسم المسألة "أمان الله ملك الأفغان".....

وقال "إن الأجانب يسيطرون على مصر وفلسطين والهند وشمال أفريقيا وجزيرة العرب وسوريا ولا يبقى إلا أفغانستان"[1] وانعقد مؤتمر أبي العزائم في موعده، وأسفر عن قرارات وتشكيلات ولجان نشطت في طول البلاد وعرضها على نحو أزعج الملك. وقوبل أبو العزائم بهجوم رجال الملك عليه ناظرين إلى حركته كحركة مناوئة لمساعي فؤاد.. وجرى القبض على بعض أعضاء اللجان في الأقاليم ومصادرة محاضر الجلسات ومجلة "المدينة المنورة" مع تفتيش بيت أبي العزائم ومنعه من السفر للحج.[2]

من الواضح – إذن أن الأزهر وكذلك رجال الدين لم يكونوا عونًا للملك، بل كانوا مصدر القلق والإزعاج والثورة عليه وتأليب الرأي العام على مساعيه.. بينما لم يسجل التاريخ أية حركة منظمة تناظر نضال الأزهر ورجال الدين في قوتها وجسارتها – قام بها العلمانيون ضد الملك " بل إنه من الثابت أن أول من دعا إلى إقامة الخلافة في مصر وإسناد منصب الخليفة إلى الملك فؤاد، كانت الأحزاب العلمانية وعلى رأسها الأحرار الدستوريين، والوفد. ونذكر في هذا السياق – ما كتبته "السياسة" – صحيفة الأحرار الدستورية – عن الاحتمال الكبير بانتقال ذلك الامتياز الديني الرفيع إلى مصر برضاء الشعوب الإسلامية... وأن ثلاثمائة مليون مسلم يرحبون بقبول الملك فؤاد خليفة للمسلمين؛ لأن مصر سراج الذكاء

(١) طارق البشري – المصدر السابق ص ٣٠٢ – ٣٠٣.

(٢) راجع المصدر السابق ص ٣٠٣، ٣٠٤.

الإسلامي "- وقولها "إن أفضل مكان لانعقاد المؤتمر الإسلامي للخلافة هو القاهرة؛ لأن الدعوة إليه تصدر من مصر، ولأن مركزها الجغرافي يسهل عقده فيها ولأن لغتها القرآن، وفيها الأزهر"[١]، ولقد شارك الوفديون القوى السياسية المصرية في استنكار إلغاء الخلافة، وأيدوا نشاط كبار العلماء في إعلان خلو منصب الخليفة وسقوط بيعة عبد المجيد والدعوة للمؤتمر ووجوب إبقاء الخلافة والجدير بالذكر هنا - أن الوفد هاجم الملك حسين وغيره من الملوك المسلمين الطامعين في الخلافة خارج مصر. ولا شك أن ذلك يتضمن إشارة صريحة إلى رغبة الوفد في أن يكون لمصر، ولملكها هذا الشرف الديني السياسي الرفيع ونضيف هنا أن صحيفتي "الأهرام" "ومصر" شاركتا صحف الوفد والأحرار في هذا الرأي إذ كتبت الأولى "الأهرام" تقول "علينا ألا ندع علم الخلافة يسقط ونرجو الملك أن يقبلها" ونشرت الثانية "مصر" مقالا لـ "محمد عبد الهادي عمار" يقول "لتكن الخلافة في مصر وفي بيت محمد علي باشا محرر مصر والشرق".[٢]

وهكذا كان العلمانيون هم أول الذين دعوا إلى ترشيح الملك فؤاد للخلافة حتى لا يخرج مركزها السامي من مصر. وهي إحدى المفارقات العجيبة التي يحاول العلمانيون التبرؤ منها الآن وإلصاقها بالأزهر وبرجال الدين المصريين.

اشتبك العلمانيون مع القوى المدافعة عن هوية مصر العربية والإسلامية في معركة، من الصعب علينا أن نصفها بأنها كانت فكرية. لماذا؟..... لأن "الفكر" و "الحوار" "والجدل" كان لا يملك ناصيته إلا طرف واحد فقط بينما الطرف الآخر - ملأ الدنيا صراخًا وعويلاً على "حرية الفكر" المهدرة. دون أن يتناول ما طرحه الشيخ علي عبد الرازق من جهة أو الردود عليه من جهة أخرى بالجدل والنقاش موثقا مزاعمه بالأدلة على صحة أو خطأ هذا أو ذاك. كيف؟!.

بإلقاء نظرة على ما كتبه العلمانيون - آنذاك - يتكشف لنا أن هذا الطرف لم يكن همه الأول الحوار.. ولكن استثمار "الموقف" للمطالبة بالمزيد من الفوضى

(١) المصدر السابق ص ٢٨٠ - ٢٨١.

(٢) المصدر السابق ص ٢٨١.

الفكرية الغير خاضعة لضوابط حاكمة - تجعله حرًا فيما يقول، حتى وإن كان ما يقوله مجرد استفزاز للمشاعر ويتعارض مع قيم وأخلاق ودين الغالبية العظمى للشعب. المهم "وضع اليد" على مساحة كبيرة من الإرهاب الإعلامي لإسكات الألسنة وإخراسها باسم "الحرية" والتخفي في تلابيبها حتى لا ينفضح أمر جهله أو ضعفه الفكري أو "عمالته". ولقد تكبدت مشقة البحث لعلى أجد أحدا منهم تناول كتاب الشيخ - محل الخلاف - بالبحث مستدلا على صحة ما ادعاه الشيخ فيه أو مبررا على الأقل ـ موقفه المؤيد له. ولم أجد غير ما أكده أحد المناصرين للشيخ الدكتور غالي شكري حين كتب مستنكرًا على العلمانيين - آنذاك - موقفهم الفكري المتخاذل إذ كتب يقول: " كان جوهر كتابات هؤلاء ـ يقصد العلمانيين المؤيدين للشيخ وقت صدور الكتاب ـ جميعًا، الاعتراف بحق الشيخ علي عبد الرازق في إعلان ما يراه حقًا. أي أن الدفاع كان في واقع الأمر - عن (الشكل) بغض النظر عن (المضمون)"[1].

وأعتقد أن هذا الكلام الصادر عن واحد كان ـ قبل رحيله ـ أكثر العلمانيين نشاطًا في الدوائر العلمانية المعاصرة، يعد اعترافًا علمانيًا بأن العلمانيين عزفوا عن الحوار وعجزوا عن تحقيق أي شكل من أشكال التفوق الفكري في معركتهم مع المثقفين المعارضين للشيخ على عبد الرازق؛ لأن "المضمون" وهو "الكتاب" لم يشغل أحدهم نفسه بتناوله على نحو علمي. اهتموا فقط "بالشكل" أي الإعلان عن استيائهم من موقف الأزهر المتشدد إزاء ما كتبه الشيخ وحسب.

ونستعرض الآن بعض ما كتبته صحف الأحزاب العلمانية - آنذاك - كتبت الهلال في عدد يوليو ١٩٥٢ تقول "إن كل أمة إسلامية حرة في انتخاب من تريده حاكمًا عليها - سواء كان الأستاذ علي عبد الرازق قد وفق إلى أن يسند نظريته إلى الدين - كما نعتقد - أم لم يوفق. فإن هذه النظرية تتسق وأصول الحكم في القرن العشرين، الذي يجعل السيادة للأمة دون سواها من الأفراد مهما كانت ولادتهم أو ميزاتهم الأخرى". أما المقتطف في عدد أغسطس ١٩٢٥ كتبت تقول

(١) د. غالي شكري. النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، مصدر سابق ص ٢٤٦

إن تأييدها للشيخ ينطلق من اقتناعها "أن قيام بعض المفكرين ووقوفهم موقف الانتقاد والشك يشحذ الهمم ويغري بالبحث والتنقيب"، وكتب سلامة موسى في الهلال عدد أكتوبر ١٩٢٥ مقالاً علق فيه على القضية بقوله " إن لعلي عبد الرازق الحق أن يكون حرًا يرتأى ما يشاء من الآراء دون أن يقيد بأي قيد سوى الإخلاص "، ونشرت كوكب الشرق - الوفدية - عدد أغسطس ١٩٢٥ مقالاً لأحمد حافظ عوض قال فيه " وهل لمصر نظام هو الدستور تحكم على موجبه؟ أم لها غير الدستور نظام خفي تمتد خلال ظلماته أيد تفتك بما قرر الدستور من حقوق " وكذلك صفوة المثقفين المصريين الذين كتبوا في جريدة حزب الأحرار الدستوريين (السياسة) مثل طه حسين، ومحمد حسين هيكل، ود. منصور فهمي، ومحمود عزمي، وعبد القادر المازني لم تخرج كتاباتهم في جوهرها - كما قال غالي شكري من قبل عن جوهر كتابات الليبرالية المصرية غير المنتمية إلى حزب الأحرار الدستوريين " الاعتراف بحق الشيخ علي عبد الرازق في إعلان ما يراه حقًا أي أن الدفاع كان في واقع الأمر عن الشكل بغض النظر عن المضمون.

والجدير بالملاحظة أن أحمد بهاء الدين وهو علماني ذائع الصيت، في كتابه "أيام لها تاريخ" ناصر بشدة رأي الشيخ علي عبد الرازق وهاجم بقوة موقف الأزهر ورجال الدين، يعترف في هذا الكتاب بأن المرجعية الوحيدة التي استندت إليها جريدة السياسة كان "الدستور"[١]. والدستور كما نعلم هو مجرد أداة تتضمن مجموعة من القوانين والبنود التي تنظم قواعد الممارسة السياسية وليس من وظيفته مناقشة الأفكار والآراء"، وسخر بهاء الدين من هذا الموقف المتناقض لحزب الأحرار الدستوريين وجريدته - السياسة - إذ يقول: "لاحظ هنا - أيها القارئ - أن الدستور الذي استندت إليه جريدة السياسة كان في ذلك الوقت معطلاً، وكان حزب الأحرار الدستوريين مشتركًا في حكم البلاد بلا دستور". وتساءل بهاء الدين مستغربًا "ما خطب هؤلاء الكتاب الذين يحملون لواء الدعوة إلى حرية الفكر.. كيف يثورون لحرية الرأي في نفس الوقت الذي كانوا يؤيدون

(١) أحمد بهاء الدين - أيام لها تاريخ - ط دار الشروق، القاهرة ص ١٥٠.

فيه وزارة تعطل الدستور، وتصادر الحريات جميعًا.. كيف يزعجهم إلى هذا الحد مصادرة رأي كاتب واحد ولا تزعجهم مصادرة الدستور وآراء الناس جميعا؟"[١]

المهم أن عددًا كبيرًا من رجال الصحافة والفكر ممن يمثلون الأحزاب العلمانية أو ممن ينتمون إلى التيار العلماني من خارج هذه الأحزاب – آنذاك – بعد أن شعروا بالعجز والفشل في مواجهة الاستدلالات العقلية والنقلية التي احتج بها رجال الأزهر ومن ظاهرهم من المفكرين غير الرسميين. اجتمع هؤلاء - أي العلمانيون - وقرروا الاستعانة بالسلطة وطلب المدد منها في مواجهة الأزهر ورجاله. فأعدوا عريضة للملك تهيب به ألا يستباح الدستور فيما أسموه "أقدس ما كفل وصان وهي حرية الفكر"، ونددت بهيئة كبار العلماء وكان ممن وقع على العريضة أحمد حافظ عوض ( من كوكب الشرق الوفدية ) وعباس العقاد ( البلاغ الوفدية ) ومحمد صبري أبو علم من رجال الوفد، ومحمد عزمي (السياسة) ومنصور فهمي، وكذلك أحمد شفيق وصالح جودت المحامي[٢].

والظاهرة الجديرة بالتأمل والتعليق عليها لأهميتها القصوى في الكشف عن الطرف الذي أدار هذه المعركة الفكرية بعلمية ومنهجية، حققت له التفوق، وتسليط الضوء أيضًا على الطرف الذي خاض غمارها دون زاد من "العلم" ودون وعي كامل بأبعادها الحقيقية تلك الخطوة التي أقدم عليها حزب الأحرار الدستوريين وصحيفته (السياسة)، عندما بحثت بين الأحياء من مفكريها ومثقفيها لعلها تجد من له القدرة على مجادلة الأزهر "بالحجة" وليس "بالصراخ" فلم تجد. فاضطرت إلى استدعاء "ميت" رحل عن الدنيا منذ ما يقارب ربع قرن من صدور كتاب الشيخ علي عبد الرازق. وذلك عندما عمدت "السياسة" إلى إعادة نشر مقتبسات مما كتبه الإمام محمد عبده (المتوفى عام ١٩٠٥) في عددها ٦ يوليو ١٩٢٥. والمثير للدهشة أن العلمانيين في ذلك الوقت اعتبروا هذا العمل

(١) المصدر نفسه ص ١٥٣.

(٢) طارق البشري – المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية – مصدر سابق ص ٢٩٨.

الذي لجأت إليه "السياسة" عملاً فكريًا هائلاً!.

هل هذا العمل "يحتاج منا إلى المزيد من الإفاضة والتعليق؟ لا أظن إذ أنها في الحقيقة "فضيحة" عرت الإفلاس العلماني - آنذاك - والذي اجتهد في التخفي بالمقولات المستعارة من الغرب. ولكن من المهم أيضًا أن نتعرض لتلك المقتبسات التي نشرتها "السياسة" عن الشيخ محمد عبده - رحمه الله - والتي لخصها د. محمد عمارة في ست نقاط على النحو التالي:

١- قال الشيخ محمد عبده أن الخليفة "حاكم مدني من جميع الوجوه".

٢- "وليس في الإسلام سلطة دينية غير المعاملة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير عن الشر".

٣- "ليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه عام".

٤- "أن الشرع لم يجئ ببيان كيفية مخصوصة لمناصحة الحكام ولا طريقة معروفة للشورى عليهم".

٥- "لم يقتتل هؤلاء (يقصد الخوارج والقرامطة) مع الخلفاء لأجل أن ينصروا عقيدة ولكن لأجل أن يغيروا شكل حكومة".

٦- "إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه، ويحتمل الإيمان من وجه واحد حمل على الإيمان ولا يجوز حمله على الكفر"[١].

ومن الغريب حقا أن صحيفة "السياسة" التي أوردت هذه المقتبسات، والعلمانيون الذين عاصروا الأزمة التي فجرها كتاب الإسلام وأصول الحكم واللاحقون ممن يعيشون بين ظهراني الأمة في وقتنا الراهن اعتبروا ما تقدم مما كتبه الشيخ محمد عبده، قبل صدور الكتاب مؤيدًا لآراء علي عبد الرازق[٢] وهي مفارقة غريبة تعكس إما الجهل بأصول "الفقه السياسي الإسلامي" وإما لي عنق النصوص على نحو يخدم قضيتهم المناوئة لأي شكل من أشكال "الحكم

(١) د. غالي شكري - النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث - مرجع سابق ص ٢٤٦.

(٢) المصدر نفسه ص ٢٤٦

الإسلامي ". إذ أن ما كتبه محمد عبده يعتبر في جوهره مناقضًا تمامًا لآراء علي عبد الرازق. لأن محمد عبده يقر أن الحكم والدولة والسياسة أصل من أصول الإسلام، ولكن ينفي عنه "الثيوقراطية" أي "الدينية" على نحو ما حاول إرساءه باباوات أوربا في القرون الوسطى بينما علي عبد الرازق ادعى أن الإسلام "روحاني وحسب" لا حكم فيه ولا سياسة !!

ويتضح من ذلك أن الاستدلالات التي اقتبسها العلمانيون من مرجعية دينية كبرى مثل الإمام محمد عبده، جاءت على غير ما كانوا يشتهون أي جاءت مؤيدة لموقف الأزهر ومعززة لتفوقه العلمي.

على الجانب الآخر، كان رجال الأزهر، والمثقفون المساندون له، يتحلون بالمنطق، كانوا على وعي بأن "السكوت" يعني أحد الأمرين إما "الإجازة" له وإما "العجز". وهو ما أشار إليه الشيخ محمد رشيد رضا في صحيفة المنار، حين كتب يقول "لا يجوز لمشيخة الأزهر، أن تسكت عنه -أي عن المؤلف- لئلا يقول هو وأنصاره أن سكوتهم عنه إجازة له أو عجز عن الرد عليه"[١].

والجدير بالذكر أن مشيخة الأزهر، ليست وحدها التي تصدت للكتاب، بل إن نفرًا من المثقفين والسياسيين المصريين خاضوا غمار هذه المعركة، جنبًا إلى جنب مع " الأزهر ". واللافت للنظر أيضًا أن الردود السريعة التي كانت على شكل حوار أو حديث صحفي، لم تجر على النحو الذي اتبعه العلمانيون - كما أسلفنا-: الصراخ، والعويل، والدفاع عن حق المؤلف في إبداء ما يراه حقًا وحسب. دون التطرق لجوهر " الموضوع " محل الخلاف - ولكنها - أي تلك الردود - كانت لا تخلو رغم قصر مساحتها - من الجانب الموضوعي والعقلاني كتسليط الضوء - مثلاً - على مساحات الضعف في كتاب الشيخ علي عبد الرازق، في عبارات قصيرة، ولكنها تختزل فهمًا ووعيًا عميقين بقواعد وأصول الدين الإسلامي. ولعل رأي سعد زغلول - رحمة الله - في الكتاب يعد نموذجًا لهذه الردود السريعة العميقة والتي سجلها له سكرتيره محمد إبراهيم الجزيري في كتاب "سعد زغلول

(١) د. غالي شكري المصدر السابق ص ٢٤٣.

ذكريات تاريخية طريفة "[1]. وسعد زغلول - كما نعلم - ليس شيخًا بالأزهر ولكن زعيم الأغلبية، والليبرالية المصرية والتي من المفترض أن يكون كتاب علي عبد الرازق بمثابة التنظير الفكري والفلسفي لها ولكن الرجل - رحمه الله - شهد شهادة الحق: "جهل الشيخ علي عبد الرازق بقواعد دينه، بل وبالبسيط من نظرياته". وهذه الشهادة لم تصدر عنه على نحو انفعالي ولكنها صادرة عن حيثيات أوجزها "الزعيم" في رده على السؤال الذي وجهه له سكرتيره:

- سألت "دولته": ما رأيكم في كتاب الإسلام وأصول الحكم؟

- فاستعد "دولته" كما يستعد المحاضر لإلقاء محاضرة، أو الخطيب لإلقاء خطبة ثم قال:

"لقد قرأته بإمعان - لأعرف مبلغ الحملات عليه، من الخطأ والصواب، فعجبت... أولاً كيف يكتب عالم ديني بهذا الأسلوب في مثل هذا الموضوع ؟!. وقد قرأت كثيرًا للمستشرقين ولسواهم، فما وجدت ممن طعن منهم في الإسلام، حدة كهذه الحدة في التعبير، على نحو ما كتبه الشيخ علي عبد الرازق،... لقد عرفت أنه جاهل بقواعد دينه، بل وبالبسيط من نظرياته وإلا فكيف يدعي أن الإسلام ليس مدنيًا، ولا هو بنظام يصلح للحكم؟! فأية ناحية مدنية من نواحي الحياة لم ينص عليها الإسلام؟ هل البيع أو الإجازة أو الهبة أو أي نوع آخر من المعاملات؟ ألم يدرس شيئًا من هذا في الأزهر؟! أو لم يقرأ أن أممًا كثيرة حكمت بقواعد الإسلام فقط، عهودًا طويلة كانت أنضر العصور؟ وأن أممًا لا تزال تحكم بهذه القواعد وهي آمنة مطمئنة؟ فكيف لا يكون الإسلام مدنيًا ودين حكم؟.. وأعجب من هذا ما ذكره في كتابه عن الزكاة؟! فأين كان هذا الشيخ من الدراسة الدينية الأزهرية.. وإني لا أفهم معنى للحملة المتحيزة التي تثيرها جريدة السياسة حول هذا الموضوع وما قرار هيئة كبار العلماء بإخراج الشيخ علي من زمرتهم إلا قرار صحيح لا عيب فيه؛ لأن لهم حقًا صريحًا - بمقتضى القانون أو بمقتضى المنطق والعقل أن يخرجوا مَن يخرج على أنظمتهم من حظيرتهم. فذلك

(١) مرجع سابق ص ١١٠.

أمر لا علاقة له مطلقًا بحرية الرأي التي تعنيها " السياسة "، ومهما كان الباعث فإن العلماء فعلوا ما هو واجب وحق، وما لا يجوز أن توجه إليهم أدنى ملامة فيه".

وأطرف تعليق على ما كتبه سعد زغلول كان صادرًا من محمد جلال كشك - رحمه الله - في كتابه "جهالات عصر التنوير" وهو تعليق رغم طرافته إلا أنه له دلالته المهمة يقول كشك: "وسعد باشا على حق في أن رفض الكتاب لا علاقة له بحرية الفكر أو الرجعية والتقدمية... بل حتى قرار هيئة كبار العلماء الذي تشق عليه الجيوب، وتلطم الخدود، دافع عنه سعد زغلول بالحق والمنطق.. فأية هيئة لها الحق في أن تخرج من صفوفها مَن يخالف مناهجها ومفاهيمها ومهمتها. فهيئة كبار الملاحدة لا تستطيع أن تستبقى في عضويتها من أشهر إسلامه أو تنصَّر.. والحزب الشيوعي يفصل كل عام عشرات ممن يخرجون عن التعاليم التي تميزه.. فما الغرامة أن لا تجد هيئة كبار علماء المسلمين - مكانًا بين صفوفها لعالم يتصدى لهدم قيم الإسلام الشامخة، كما وصفه زعيم ثورة ١٩١٩م "(١).

كان رأي سعد زغلول - في مضمون الكتاب - لا يخلو من التميز والفرادة، إذ أنه أضاف إليه بعدًا آخر، أظهر خلاله مهارة " المثقف والسياسي " في آن واحد. فهو المثقف الذي نقد الكتاب بوعي كامل بالأصول والقواعد. وهو "السياسي" المحنك الذي استشرف حجم الضرر الذي سيقع من جراء الترويج لأفكار " الشيخ" بين الشباب " الجاهل " الذي كان يعيش - آنذاك - في مناخ أصبح الولع والغرام بالفكر الغربي، هو إحدى سماته الأساسية.

يقول سعد زغلول: " والذي يؤلمني حقًا أن كثيرًا من الشبان الذين لم تقوَ مداركهم في العلم القومي، والذين تحملهم ثقافتهم الغربية على الإعجاب بكل جديد سيتحيزون لمثل هذه الأفكار خطأ كانت أو صوابًا، دون تمحيص ولا درس، ويجدون تشجيعًا على هذا النحو فيما تكتبه جريدة " السياسة " وأمثالها "من الثناء العظيم على الشيخ علي عبد الرازق ومن تسميتها له بالعالم المدقق

(١) راجع تعليق محمد جلال كشك على ما ذكره سعد زغلول بهذا الشأن في كتابه "جهالات عصر التنوير". مصدر سابق. ص٦٠.

والمصلح الإسلامي والأستاذ الكبير... إلخ..

وكم وددت أن يفرق المدافعون عن الشيخ بين حرية الرأي وبين قواعد الإسلام الراسخة التي تصدى كتابه لهدمها... "[١]

ونشير الآن إلى بعض المؤلفات التى عارضت " كتاب الإسلام وأصول الحكم " وكان أهمها كتاب الشيخ محمد بخيت " حقيقة الإسلام وأصول الحكم " وكتاب الشيخ محمد الخضر حسين " نقض الإسلام وأصول الحكم ".

ونعود لنؤكد هنا أنه في الوقت الذي كان فيه المدافعون عن الشيخ علي عبد الرازق يستنجدون بالسلطة حينًا، ويمارسون نوعًا من الإرهاب الفكري حينًا آخر. بإطلاق الشعارات "النارية" التي توصف كل معارض للكتاب بـ" الرجعية " وبـ "الظلامية " ونحو ذلك، كان كبار العلماء يعالجون " الكتاب " بالبحث العلمى الرصين ولم يبادلوا العلمانيين بنفس السلاح - الإرهاب الفكري - لذلك لم يترك لنا العلمانيون مؤلفًا واحدًا موثقًا بالحق أو بالباطل يعزز آراء شيخهم، ويعارض منتقديه !!

بينما على الجانب الآخر صدرت الوثائق العلمية، والتي لم تصدر على عجل ولكن استغرق بعضها وقتًا طويلاً في إعدادها على نحو يعكس الجدية والأهمية والشعور بالمسؤولية تجاه ما سيخلفه كتاب الإسلام وأصول الحكم من تداعيات خطيرة على مستقبل الأمة السياسى.

كتاب الشيخ محمد بخيت - مثلاً - ألف ونشر فيما لا يزيد عن سبعة أشهر من ظهور كتاب علي عبد الرازق وبلغ نحو ٤٥٠ صفحة وكان - كما يصفه طارق البشري - " يعارض كتاب علي عبد الرازق سطرًا بسطر تقريبًا[٢]، ولكن كان أهم هذه المؤلفات على الإطلاق هو كتاب الشيخ محمد الخضر الحسين، الذي اختاره وبحق د. محمد عمارة كأفضل رد على مؤلف "الإسلام وأصول الحكم"، ولكن

---

(١) محمد إبراهيم الجزيري "سعد زغلول، ذكريات تاريخية طريفة" كتاب اليوم ط القاهرة مصدر سابق.

(٢) طارق البشري - المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية - مرجع سابق ص ٢٩٤

الغريب حقًا هو أن طارق البشرى في مؤلفه الموسوعي "المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية". عندما تعرض للمعركة الفكرية والسياسية التي فجرها كتاب "الإسلام وأصول الحكم"، لم يتعرض لكتاب الشيخ الخضر الحسين إلا بالإشارة إلى " عنوانه " فقط بينما قدم كتاب الشيخ محمد بخيت على أنه أهم الردود " ذات الدلالة " !!

واقتبس من الأخير بعض الفقرات وعرضها على النحو الذي يوقع في نفس القارئ نزوع العلماء المسلمين إلى مؤازرة " نظم الحكم الشمولية "[(١)] في الوقت الذي أثنى فيه على الشيخ عبد الرازق وعلى حزب الأحرار الدستورين[(٢)] غير أن هذه الحيرة التى استوقفتنا عندما اطلعنا على ما كتبه طارق البشري في هذا الموضوع، سريعًا ما انكشفت غمتها بعد أن علمنا أن مؤلفه الضخم ( المسلمون والأقباط ) صدرت طبعته الأولى عام ١٩٨٢ ونحن الآن نكتب في هذا الموضوع عام ٢٠٠٢ أي بعد مرور ما يقارب عشرين عامًا من صدور طبعته الأولى، وهي الفترة التي شهدت تحولاً كبيرًا في الخطاب الفكري للمؤرخ المصري الكبير طارق البشري، ويشهد له واقعنا المعاش بأنه مرجعية تاريخية كبيرة تتحلى بالنزاهة والإنصاف. غير أن الكتاب لا يزال معروضًا بالسوق. والإقبال عليه لا ينكره إلا جاحد و " البعض " يتخذه مرجعية في التوثيق والاستدلال ومن ثم كانت الإشارة إليه على نحو ما تقدم ضرورة اقتضتها أمانة البحث حفاظًا على مكانة مؤرخنا الكبير العلمية، وسدًا لأبواب المزايدة عليه من قبل المضللين.

وكتاب الشيخ " الخضر حسين "، يعتبر كما وصفه الدكتور غالى شكري "أخطر الردود"! وعندما يصدر هذا الوصف من مفكر علماني بارز، فإنه من الضروري أن يتبادر إلى الذهن هذا السؤال: مَنْ هو الطرف المتضرر من هذا الخطر ؟!.

إن الإجابة على هذا السؤال يسيرة ولا تحتاج إلى " ذكاء " أو إلى " نباهة "!

(١) المصدر نفسه ص ٢٩٤.

(٢) المصدر نفسه ص ٢٩٥.

ولكن الوصف ذاته يفسر لنا: لماذا تآمر العلمانيون على هذا الكتاب؟! إما بالتحايل التام والموت الزؤام وإما بالتشويه والتزييف على النحو الذي يصور مؤلفه على أنه " بهلول " يقتات من فكر " ظلمات العصور الوسطى " !!

من العسير أن تعثر على كاتب علماني واحد يغامر بالدخول في تفاصيل هذا الكتاب وإن حاول بعضهم وغامر فإنه يلجأ إلى التشهير بالرجل، وذلك باستقطاع بعض الفقرات من سياقها، لتسفيه رأيه وإظهاره في مظهر " المرتبك " والمتهم بالضعف في الدين والفكر!!

أحمد بهاء الدين – مثلاً – في كتابه " أيام لها تاريخ " زعم أنه لم يجد في كتاب الشيخ " خضر " شيئًا يذكر سوى بعض النصوص التي اعتبرها الشيخ " علومًا سياسية " مثل قول أبي الحسن البصري " كن للمثل من المسلمين أخًا، وللكبير أبنًا وللصغير أبًا " . ومثل قول معاوية الشهير " لو كان بيني وبين الناس شعرة ما انقطعت.. إذا شدوها أرخيتها وإذا أرخوها شددتها ! " وقوله " أنى لا أحول بين الناس وبين ألسنتهم، ما لم يحولوا بيننا وبين سلطاننا "

يقول "بهاء الدين " : وواضح أن هذه الأقوال من قبيل الحكم المأثورة. وهي شيء آخر تمامًا غير العلوم السياسية بمعناها الحقيقي "[(١)] وكل ما استخلصه بهاء الدين هو أن كتاب الشيخ " الخضر" يدافع عن "الحكم المطلق " و"الاستبداد السياسى " بينما الشيخ علي عبد الرازق كان " نصيرًا للحرية والإخاء والمساواة"!!

هذا "التزييف" كان صادرًا عن "بهاء الدين" في الستينيات من هذا القرن، وهي الحقبة التي كانت في حاجة إلى تفريغ الذاكرة المصرية من ماضيها وحشوها بالأفكار " القومية " الجديدة، وقطع الطريق على أي مشروع سياسي ينافس الزعامة السياسية – آنذاك – على قيادة الأمة. المهم أن أحداث الستينيات والثلاثة عقود التي تلتها، والتي شهدت تنامي "الأصولية"، وانحسار المد القومي العربي، والشعور المتزايد بالقلق من الإقبال الجماهيري الواسع على الإسلام والحنين إليه " كإطار سياسي " يعيد للأمة نهضتها، أدى ذلك كله إلى استنفار

(١) د. غالي شكرى: النهضة والسقوط في الفكر المصرى الحديث – مرجع سابق ص ٢٤٤

القوى العلمانية وحثها على البحث والتنقيب عن " المنقذ " من "الضلال " المدافع عن هوية الدولة !!. مع اعتذارنا لإمامنا الكبير أبي حامد الغزالي رحمه الله.

وجدت هذه القوى في كتاب "الإسلام وأصول الحكم" ضالتها المنشودة فأعادت إحيائه من جديد، حتى غدا - كما يقرر د. محمد عمارة - " أهم وثيقة في يد العلمانيين الذين يريدون للشرق أن يعزل الإسلام عن الدولة والمجتمع كما عزل الغرب المسيحية عنها "[(١)].

صاحب هذا " الإحياء " إعادة إنتاج التصنيف العلماني للقوى الفكرية المصرية (رجعي أو تقدمي) الذي استخدم على إثر صدور الكتاب لإرهاب العلماء الذين نقضوا الشيخ على عبد الرازق، وهو التصنيف الذي اعتاد إدراج " الأخير " وأنصاره في إطار القوى الثورية المستنيرة المجددة، واتهام مخالفيه " بالرجعية " أو "بالتخلف " وما شابه ذلك !!

وبالتأكيد نال صاحب "أخطر رد" على كتاب الإسلام وأصول الحكم - الشيخ الخضر حسين - النصيب الأكبر من التجريح "والازدراء " والاتهام بـ " الرجعية " دون أن يقدم لنا العلمانيون دليلاً واحدًا على رجعية الرجل ! فهل كان الرجل - كما يزعم العلمانيون - على هذا النحو؟! وبالأحرى أي الشيخين كان رجعيًا وأيهما كان ثوريًا: الخضر حسين أم علي عبد الرازق ؟!

لعل استعراض ما كتبه الشيخان فيما يتعلق بالقضايا الوطنية التي كانت تشغل الأمة في الفترة التاريخية التي صدر خلالها الكتاب "الإسلام وأصول الحكم"، وعلى رأسها قضية الاحتلال البريطاني لمصر، تعد تربة خصبة تغرى بالبحث بين ثناياها للخروج بإجابة شافية على هذا السؤال الذي طرحته منذ قليل:

من الثابت أن الشيخ علي عبد الرازق في كتابه، كان قد أجاز - فيما يشبه الفتوى - بأن يقبل المسلم العيش في كنف حكومة على رأسها "كافر " أو "مستبد" أو "بلشفي" وأنه من " السفه " أن شرع المسلم في النضال من أجل

(١) د محمد عمارة "أزمة الفكر الإسلامي المعاصر" ، دار الشرق الأوسط للنشر، القاهرة، د ت، ص ٩٢

أن يحكمه "مسلمون"!! ولنتأمل هذا النص من فتواه:

"لا بد لكل أمة من حكومة تباشر شؤونها. وتقوم بضبط الأمر فيها، وأن الناس لا يصلحون فوضى لا سراة لهم، ولعل أبا بكر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ إنما كان يشير إلى ذلك الرأي حينما قال في خطبته ( لا بد لهذا الدين ممن يقوم به )... وإن يكن الفقهاء أرادوا بالإمامة والخلافة ذلك الذي يريده علماء السياسة بالحكومة، كان صحيحًا ما يقولون، من أن إقامة الشعائر الدينية، وصلاح الرعية، يتوقفان على الخلافة بمعنى الحكومة، في أى صورة كانت الحكومة، ومن أي نوع، مطلقة أو مقيدة، فردية، أو جمهورية، أو دستورية أو شورية أو ديمقراطية، أو اشتراكية أو بلشفية. ومعاذ الله لا يريد الله جل شأنه لهذا الدين الذي كفل له البقاء أن يجعل عز هذا الدين، وذله منوطين بنوع من الحكومة، ولا بصنف من الأمراء"(١).

ولا شك في أن دعوة الشيخ علي عبد الرازق - كما يقول الأستاذ محمد جلال كشك - قد تغيب عن بصيرة الجيل الذي يعيش في ظل حكومات وطنية، ولكن يجب أن نذكر أن الفتوى القائلة بأن المسلم والإسلام، لا دخل لهما في الحكم والحكومة، هذه الفتوى ظهرت في ظل الاحتلال الأجنبي لجميع بلاد المسلمين، فهي فتوى تخرج الوطنية والكفاح. لتحرير الحكم من دائرة الإسلام(٢).

ولنتأمل النص الذي رد به الشيخ الخضر حسين على هذه الفتوى، يقول الشيخ الخضر:

"وليس بالعجيب من المؤلف أن يزعم أن القرآن يذهب إلى إقامة حكومة ما، وسواء بعد ذلك أن تكون دستورية أو استبدادية، وجمهورية وبلشفية وغير ذلك.. فعلى فرض أن يكون زمام أمرنا في يد المؤلف ومن يشاكله في التفكير، ويقع اختيارهم على شكل الحكومة البلشفية، فإن القرآن - بمقتضى زعم المؤلف - يأذن لنا بأن نمد لهم رقابنا خاضعين، ونكون لحكومتهم البلشفية أو اللادينية من الخادمين !!...

(١) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم مصدر سابق ص ٤٩.

(٢) محمد جلال كشك، مصدر سابق ص ٨٥.

ولا يحق لعالم شرعي أن يقسم الحكومات إلى أقسام يذكر فيها المطلقة والمستبدة والبلشفية، ويجعلها من الأشكال التي يصح حمل كلام الفقهاء في الإمامة والخلافة عليها.

أما المطلقة فكل منْ ينتمي للإسلام يعلم أن الحكومة الإسلامية مقيدة بقانون كتاب الله - وأما المستبدة فينبذها وراء ظهورنا قوله تعالى ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ الشورى / ٣٨. والفقهاء يتلون هذه الآية، ويقررون قاعدة الشورى ويبحثون عن أسرارها بما فيه الكفاية "[١]

كان الشيخ علي عبد الرازق، قد أصدر "فتوى" خطيرة أوردها في كتاب - الإسلام وأصول الحكم - تتضمن دعوة صريحة إلى أن يذعن المسلم لحكم "القياصرة" أو لخدمة "فرعون" على أساس أن "الدين" و"الحكومة" ليس بينهما التلازم بوجه من الوجوه. يقول علي عبد الرازق: "ولقد كان عيسى بن مريم عليه السلام رسول الدعوة المسيحية، وزعيم المسيحية وكان هذا يدعو إلى الإذعان لقيصر، ويؤمن بسلطانه، وهو الذي أرسل بين اتباعه تلك الكلمة البالغة "أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله".... وكان يوسف بن يعقوب عليه السلام - عاملاً - من العمال في دولة الريان بن الوليد، فرعون مصر، ومن بعده كان عاملاً لقابوس بن مصعب [٢]

وكان رد الشيخ الخضر حسين على النحو التالي:

" ما جاء في الشريعة من حرمة الإقامة تحت راية غير المسلم والخضوع لسلطانه: قال تعالى ﴿ومن يتولهم منكم فإنه منهم﴾ المائدة / ٥١، وقال تعالى ﴿كيف وأن يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم إلاً ولا ذمة﴾ التوبة / ٨... ثم إن محمدًا بن عبد الله - صلوات الله عليه وسلامه - لم يعترف بسلطة قيصر، وأخذ يعد ما استطاع من قوة ليدفع شره ويقوض دعائم ملكه..... ولم يرض محمد بن عبد

(١) محمد الخضر حسين، نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم، دار الهنداوي، القاهرة، بدون تاريخ ص ٧٤.

(٢) علي عبد الرازق - الإسلام وأصول الحكم - مصدر سابق ص ٤٩.

الله – عليه السلام – أن يقيم تحت سلطان غير سلطان الله، ولم يرض لمعتنقي دينه الحنيف أن يستكينوا لسلطة غير إسلامية، وفرض الهجرة والجهاد على ما نقول شهيد، وما ينبغي للمؤلف أن يحشر في غضون كتابه مثل هذه الكلمة التي تقضى حاجة في نفس المخالف المتغلب ( يقصد الإنجليز ) وتبقي في النفوس أثر الاستكانة إلى أي يد تقبض على زمامها "[١]

وكان الشيخ علي عبد الرازق، قد قرر أن " الأصل " في الحكومة الإسلامية "الاستبداد" وأن المسلمين لا يحكمون إلا بالقهر والغلبة. يقول علي عبد الرازق: "وطبيعي في الأمم الإسلامية بنوع خاص، أن لا يقوم فيهم ملك إلا بحكم الغلب والقهر " وقرر أيضًا أن المسلمين لا يخضعون لملوكهم " إلا خضوعًا للقوة ونزولاً على حكم السيف القاهر"[٢]

هذه الدعوة – ولا شك – تبرر " استبداد " والملوك والحكام العرب والمسلمين بشعوبهم!

بينما رفض الشيخ الخضر حسين هذا " المنطق " الاستسلامي الرجعي ودعا إلى ضرورة أن تكون الحكومة الإسلامية " ديمقراطية " يقول "ليس في الشريعة، ما يمنع الخليفة أن يفوض جانبًا من شؤون الأمة إلى وزير ذي علم ورأى وشجاعة وعدل فيمنحه ما كان له من تدبير وتنفيذ. قال الماوردي في الأحكام السلطانية عند البحث عن وزارة التفويض (وهي أن يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه وإمضائها على اجتهاده، وليس يمتنع جواز هذه الوزارة، وقال الله تعالى حكاية عن نبيه موسى – عليه السلام – ﴿واجعل لي وزيرًا من أهلي هارون أخي أشدد به أزرى وأشركه في أمري﴾ طه /٢٩ – ٣٢... فإذا جاز ذلك في النبوة كان في الإمامة أجوز؛ لأن ما وكل للإمام من تدبير الأمة لا يقدر على مباشرة جميعه إلا باستنابة ونيابة الوزير المشارك له في التدبير أصح في تنفيذ الأمور من تفرده بها ".... "ولأهل الحل والعقد أن يطالبوا الخليفة بهذه الاستنابة متى

(١) محمد جلال كشك – مصدر سابق ص ٨٥ .

(٢) علي عبد الرازق – مصدر سابق ٢٧.

رأوا المصلحة قاضية بها، ولا فرق بين أن يكون المستناب واحدًا أو متعددًا "....." فشكل بعض الحكومات القائمة على خليفة ووزراء ومجلس نيابي يجرى انتخابه تحت ظلال الحرية التامة لا يخالف الشكل الملائم للخلافة الحقيقية بحال. فالقوة المشروعة للخليفة لا تزيد على القوة التي يمتلكها رئيس دولة دستورية. وانتخابه في الواقع، إنما كان لأجل مسمى وهو مدة إقامته قاعدة الشورى على وجهها وبذله الجهد في حراسة حقوق الأمة وعدم وقوفه في سبيل حريتها "(١)

وفي هذا السياق، نضيف: أنه في تلك الفترة كانت تحتدم المعركة الدستورية حول حدود نفوذ الملك وسلطته على " الجيش " وشارك الشيخ الخضر حسين في هذه المعركة، ودعا إلى أن تخضع " القوات المسلحة " للأمة لتكون ضامنة وحامية للدستور وقوة ردع للملك (٢). يقول الشيخ "الخضر":

"وعلى الأمة اليقظة أن تتخذ من التدابير ما يمكنها من مشاركة الخليفة في تصريف هذه القوة المسلمة، حتى إذا خاب ظنها فيه، وأخذه الاستبداد بالإثم، وجدت الطريق إلى اتقاء بأسه وكف يده أمرًا ميسورًا "(٣)

والحقيقة أن كتاب الشيخ الخضر حسين - نقض الإسلام وأصول الحكم - ليس هو وحده " الشهادة " على نضال الرجل وثوريته واستنارته، وإن كان الكفاح الفكري ضد قوى الاستكبار ليس بالعمل السهل أو المأمون، فكم غابت أقلام وعقول وأفكار في غياهب السجون، وكم سيق صاحب فكر إلى أعواد المشانق!! ولكن الشيخ - رحمه الله - بجانب ما تركه لنا من " تراث " فكرى نضالي والذي انتهك العلمانيون " شرفه " بالقذف حينًا وبالتجاهل حينًا آخر، بجانب ذلك حفل تاريخه السياسى بمواقف أكثر جسارة من نضاله الفكري، فهو الفقيه " الذي كافح الاستعمار في شمال أفريقيا وهو الذي ترك مشيخة الأزهر بعزة المقاتل، وأنفة الشريف احتجاجًا على سياسات قادة يوليو ١٩٥٢. يقول الدكتور محمد عمارة:

(١) محمد جلال كشك - مصدر سابق ص ٨٦.
(٢) المصدر السابق ص ٨٤.
(٣) المصدر السابق ص ٨٥.

" وعندما قامت الثورة المصرية في ٢٣ يوليو ١٩٥٢ كان منصب شيخ الأزهر شاغرًا... فوقع اختيار الثورة وحكومتها على الشيخ الخضر إمامًا أكبر، وشيخًا للإسلام، ووجهًا مشرقًا لهذه الجامعة العريقة، تطل من خلاله على عالمي العروبة والإسلام.. فتوجه ثلاثة من الوزراء إلى منزل الشيخ بشارع خيرت، في يوم الثلاثاء ٢٦ من ذي الحجة سنة ١٣٧١ هـ سبتمبر سنة ١٩٥٢ طالبين منه أن يتولى مشيخة الأزهر... فنهض بالإمامة ما وسعته الطاقة... وعندما أحس بضغوط تحول بينه وبين تنفيذ ما يريد أو تطلب منه تنفيذ ما لا يرضى، صمم على الاستقالة في ٢ جمادى الأول سنة ١٣٧٣ هـ ٧ يناير سنة ١٩٥٤.. قائلاً كلمته المشهورة " يكفيني كوب لبن وكسرة خبز، وعلى الدنيا بعدهما العفاء ".... ولقد ألمح إلى ملابسات استقالته عندما قال " إن الأزهر أمانة في عنقي، أسلمها – حين أسلمها – موفورة كاملة، وإذا لم يتأت أن يحصل للأزهر مزيد من الازدهار على يدي فلا أقل من ألا يحصل له نقص "[(١)].

وفي هذا السياق أيضًا نشير إلى أن الشيخ علي عبد الرازق الذي حاول العلمانيون أن يجعلوا منه ومن كتابه "مشروعًا ثوريًا" مناهضًا للملكية في مصر، عين وزيرًا للأوقاف بين عامي ١٩٤٨، ١٩٤٩ في عهد الملك فاروق الأول ابن الملك أحمد فؤاد بينما تولى شقيقه مصطفى عبد الرازق مشيخة الأزهر[(٢)]

## وتبقى كلمة:

ثمة تحول طرأ على آراء علي عبد الرازق، و سجل تراجعه عن تلك الآراء، في أكثر من موقف، ففي الشهر التالي من محاكمته تأديبيًا (حوكم في شهر أغسطس ١٩٢٥)، أدلى بتصريحات صحفية تضمنت ما اعتبر ضد ما قاله في كتابه ! إذ قال "إن الإسلام دين تشريعي، وإنه يجب على المسلمين إقامة شرائعه وحدوده وأن الله خاطبهم جميعًا بذلك، ولكن الله لم يقيدهم بشكل مخصوص من أشكال الحكومات، بل ترك لهم الاختيار في ذلك وفق مقتضيات الزمن، وحيث تكون

(١) المصدر نفسه – ص ٨٧.

(٢) د.غالي شكري – المثقفون والسلطة في مصر – مجلة الناقد – مصدر سابق ص ٣٣.

المصلحة "[١]، وهذا التصريح ينقض تمامًا فحوى كتابه الذي مفاده: "إن الإسلام ورسوله قد وقفا عند "التبليغ " دون "التنفيذ و التطبيق " !. وفي حوار له مع أحمد أمين، في جلسة خاصة عام ١٩٥١م حول علاج جمود المسلمين، قال الشيخ علي عبد الرازق: "إن دواء ذلك أن نرجع إلى ما نشرته قديمًا من أن رسالة الإسلام روحانية فقط، ولنا الحق فيما عدا ذلك من مسائل ومشاكل.... " إلخ.

فلما نشر أحمد أمين هذه العبارة في مجلة "رسالة الإسلام" عدد إبريل ١٩٥١ (جمادى الآخرة ١٣٧٠هـ ) بمقال عنوانه " الاجتهاد في نظر الإسلام"، عقب علي عبد الرازق بالعدد التالي من المجلة ( مايو ١٩٥١ )، فاعترف بالعبارة المنسوبة إليه، ولكنه نسب إلى الشيطان إلقاءها على لسانه ! وتبرأ منها وقال: "أرجو ألا يظن صديقي أحمد أمين بك، أو من يقرأ كلمتي هذه، أنني أماري من قريب أو من بعيد في صحة الحديث الذي رواه عني، فإنني لأذكر هذا الحديث نفسه، وأذكر أين ومتى كان، وما ينبغي لشيء يرويه أحمد بك أمين أن يكون موضعًا للمراء، وما أرى في الأمر إلا أن هناك خطأ في التعبير جرى به لساني، في المجلس الذي كنا نتجادل فيه، ونستعرض حال المسلمين، وما أدري كيف تسربت كلمة روحانية الإسلام إلى لساني يومئذ ؟! ولم أرد معناها!! ولم يخطر لي ببال!! بل لعله الشيطان ألقى في حديثي بتلك الكلمة، وللشيطان أحيانًا كلمات يلقيها على ألسنة بعض الناس، وهذه كلمة تصحح وضعًا شخصيًا أرى من الإنصاف أن يصحح ".

وعندما نشر د محمد عمارة كتابه "معركة الإسلام وأصول الحكم"، وكشف فيه أن محمد نجل الشيخ علي عبد الرازق، صرح له ـ أي لـ د. عمارة ـ أن والده كان يريد أن يكتب مقدمة في أواخر حياته يوضح فيها ملابسات هذا الكتاب، سارعت ابنته ـ د سعاد ـ بكتابة مقال نشر بجريدة الوفد نفت فيه تراجع والدها عن رأيه!!، غير أن د عمارة كلف الصحفي عماد الغزالي ـ بجريدة الوفد ـ في أن يحقق هذه القضية، وأن يسأل شهود العصر حول علاقة الشيخ علي عبد الرازق

(١) صحيفة السياسة، عدد أول سبتمبر ١٩٢٥.

بهذا الكتاب، بحثًا عن تفسير لرفضه إعادة طبعه، فاكتشفا أشياء شديدة الغرابة يقول د محمد عمارة: "فقد قام الصحفي بمقابلة الشيخ الغزالي الذي قال: إنه قابل علي عبد الرازق في الجامع الأزهر، وقال له: إنه لا علاقة له بهذا الكتاب ؟! وقال الشيخ أحمد مسلم – عضو لجنة الفتوى بالأزهر وعضو مجمع البحوث الإسلامية – إنه سأل علي عبد الرازق – وكان يصلي خلفه – كيف قلت ما قلت في هذا الكتاب؟ فأجابه: إن هذا كتاب الدكتور طه حسين، ولا علاقة لي به!! كما نشر الدكتور محمد الدسوقي – السكرتير المجمعي لطه حسين – اعتراف طه حسين له: إنه قد راجع كتاب (الإسلام وأصول الحكم) ثلاث مرات، وأجرى فيه تعديلات كثيرة؟! وكل هذا الكلام نشر في حلقات بجريدة الوفد".

ويعلق عمارة على ذلك بقوله "وهنا فهمت، لماذا قال الشيخ علي عبد الرازق إن ما جاء بالكتاب ليس رأيه، وإنما كلمة ألقاها الشيطان علي لسانه؟!".

المهم في هذا الموضوع هو ما انتهى إليه الشيخ علي فيما يتعلق بأن الإسلام رسالة روحية فقط، فالرجل عدل عنه، أما الذين ينشرون الآن كتابه.. فإنهم يكذبون عندما يحذفون هذا التصحيح، وهذا الموقف الذي انتهى إليه هذا الرجل[1]

* * *

(١) د محمد عمارة، فكر التنوير بين العلمانيين و الإسلاميين، القاهرة، دار الصحوة للنشر، ط ١٩٩٥ ص ٣٦ إلى ص ٣٨.

## بين يدي كتاب: نقض كتاب الإسلام و أصول الحكم
## تأليف الشيخ محمد الخضر حسين

في هذا الكتاب -[كتاب الشيخ الخضر] -[نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم] -عمد المؤلف إلى نهج يغني قارئه عن قراءة الكتاب الذي يرد عليه وينقضه.. فإذا لم يتيسر للقارئ الاطلاع على كتاب الشيخ علي عبد الرازق فإنه سيطلع عليه في ثنايا كتاب الشيخ الخضر،حتى ليكاد الرجل لا يترك من كتاب "الإسلام وأصول الحكم" فقرة إلا أوردها ليناقش صاحبها ولينقدها وينقض فكرتها أو يبين رأيه فيها.. فهو يتتبع أبواب الكتاب موضوع النقض بابًا بعد باب فيبدأ بتلخيص الباب ثم يأخذ في إيراد الفقرة المعبرة عن الفكرة فينقضها، وهكذا، إلى نهاية الباب.. ففيه معظم نصوص كتاب علي عبد الرازق.. الأمر الذي يغني القارئ له عن كتاب علي عبد الرازق.

وفي هذا الكتاب يتجلي الشيخ الخضر في أسلوبه واختيار ألفاظه "عالمًا - أديباً".. فهو ينتقي ألفاظه المعبرة بدقة شديدة عن المعنى المراد كما يصنع "الفلاسفة -العلماء " وهو يتخير من هذه الألفاظ المحكمة ما هو جميل، ويصوغها في أسلوب بالغ الرقي، كما يصنع الأدباء الذين برعوا في تذوق العربية وفقهوا أسرار جمالها وأعانهم على ذلك علم غزير بعلومها.. حتى ليصلح أسلوب الرجل وبيانه لأن يكون نموذجًا للغة "العلماء -الأدباء".

وفي هذا الكتاب نرى الشيخ الخضر عالمنا بالمنطق وقضاياه - بالمعنى الفني والاصطلاحي- بارعًا في فن الجدل والمناظرة.. وإذا كان الشيخ علي عبد الرازق قد برع في "المراوغات التشكيكية" التي مكنته من أن يضع في كتابه متناقضات يستطيع أن يلجأ من إحداها إلى الأخرى عند المناظرة وفي أسلوب وبألفاظ قد تسعفه إذا هو شاء أن ينفي عن كتابه التناقض؟- وهو الأمر الذي وضح جليًا

في "مذكرة" دفاعه عن نفسه ودفعه لاتهامات "هيئة كبار العلماء" – فإن براعة الشيخ الخضر في فن الجدل وأدب المناظرة قد مكنته من تتبع "المراوغات التشكيكية" للشيخ علي عبد الرازق.. في صبر وأناة ورسوخ قدم.. يحسده عليها أهل العلم وأساطين الجدل والمناظرة.. وإن بدا الرجل، في هذا الميدان، غير مألوف بالنسبة للقراء المتعجلين؟!

كذلك، يتجلى الرجل، في كتابه هذا "ناقدًا – محققا أمينًا".. فهو لا يقف في نقد مصادر خصمه عندما استند إليه الخصم من نصوص واقتباسات، بل يعود إلى المصادر التي يقتبس منها الخصم، ليتحقق من أمانته في النقل، وليرى هل انتزع النص من سياقه على نحو مخل باتساق الأفكار؟.. ولقد استطاع الرجل أن يمسك بتلابيب الشيخ علي عبد الرازق في بعض من هذه المواطن!...

وكمثال على هذا "النهج التحقيقي" في نقد استخدام المصادر، تتبع الشيخ الخصر لمقولة الشيخ علي عبد الرازق القائلة إن علماء الكلام الإسلاميين قد قرروا للخليفة والإمام سلطانًا إلهيًا مطلقًا.. فلقد ذهب الشيخ الخضر إلى المصادر التي عزا إليها الشيخ علي هذه المقولة فكشف غياب الدقة عن الرجل في هذا الادعاء.. وهو يكشف لنا هذه الحقيقة التي هي نموذج لهذا المنهج في "النقد بالتحقيق" فيقول: "قال المؤلف -[علي عبد الرازق] -عازيا إلى [طوالع الأنوار] وشرحه [مطالع الأنظار]: "ولا غرو أن يكون له -[الخليفة] - حق التصرف في رقاب الناس وأموالهم وأبضاعهم" قطف المؤلف هذه الجملة من أصلها وأطلقها خالية من الروح التي تجعلها حكمة جليلة فإن صاحب [الطوالع] إنما ألقاها في نسق التعليل لأخذ العدالة شرطًا من شروط الإمامة، فقال: [الرابعة: أن يكون عدلاً لأنه يتصرف في رقاب الناس وأموالهم وأبضاعهم] وقال شارحه في [المطالع]: "لو لم يكن – يعني الإمام– عدلاً لم يؤمن تعديه، وصرف أموال الناس في مشتهياته، وتضيع حقوق المسلمين" فالمراد من التصرف في الأموال والرقاب والأبضاع التصرف بحق وهو التصرف بنحو القضاء، أو بعمل مشروع كاستخلاص الأموال المفروضة، وحمل الناس على أمر الجندية. وولاية نكاح من لا ولي لها".

فهو، هنا، يحقق اقتباسات خصمه، ويكشف التجاوز الذي حدث في الاستشهاد بسبب عزل العبارة المقتبسة، قسرًا، عن السياق الذي وردت فيه!

ولقد كانت المعركة بين الشيخ علي عبد الرازق وبين خصومه، في نظر التيار "العلماني" على وجه الخصوص، قد اتخذت صورة الصراع بين "التجديد" وبين "الجمود والتقليد" فصاحب [الإسلام وأصول الحكم] قد قدم نفسه كمجدد إسلامي، وتحدث عن كتابه كإسهام في التجديد الديني.. كما اشتملت جبهة خصومه على أصوات كثيرة مثقلة بنغمات "الجمود والتقليد".. لكن الشيخ الخضر حسين لم يكن من هؤلاء، ولا كان كتابه صوتًا من هذه الأصوات.. فلقد كان الرجل مجددًا إسلاميًا راسخ القدم على درب تجديد الإسلام يخاصم الجمود والتقليد، ويرى فيهما شذوذًا على نهج الإسلام الحق والمسلمين الحقيقيين.. وفي هذا الصدد يقول: "من أول ما عنى به الإسلام في تشريعه أن أطلق العقول من وثاق التقليد، وفتح أمامها باب النظر حتى تعبر إلي قرارة اليقين علي طريق الحجة والبرهان، قال تعالى: "ولا تقف ما ليس لك به علم" وقال "إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئًا"، وقد جرى علماء الإسلام، ولا سيما السلف الصالح، على هذا النهج، فكانوا لا يتابعون ذا رأى على رأيه ولا يتقلدون حكمًا قبل أن يعلموا مستنده، وإذا عرفوا المستند عرضوه على قانون الأدلة السمعية ووزنوه بميزان النظر ليعلموا مبلغه من الصحة، فإذا ثبت على النقد وسلم من وجوه الطعن رفعوه على كاهل القبول وإلا نبذوه نبذ الحذاء المرقع، غير مبالين بمقام مدعيه وإن حاكى القمر رفعة وسناء! ومن درس مسائل الخلاف من عهد الصحابة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ إلى العصر الذي ساد فيه القول بسد باب الاجتهاد، رأى الصحابة كيف يخالف بعضهم بعضًا ولا ينقاد صغيرهم إلى كبيرهم إلا بزمام الحجة، وسار على هذا الاستقلال وحرية الفكر التابعون فمن بعدهم، ولا يكبر على أحد من المجتهدين أن يناظر أستاذه أو من كان أوفر منه علمًا وأوسع نظرًا فيقارع حجته بالحجة – حتى إذا لم تمتلئ نفسه بالثقة من أدلته اجتهد لنفسه وأقام بجانب مذهبه مذهبًا ولتجدن من هؤلاء من يبلغه مذهب الصحابي في قضية لم ينعقد عليها إجماع فيستأنف النظر في دلائلها ولا يكون في صدره حرج

أن يخالف الصحابي أو يرجح مذهب تابعي علي مذهبه.

وهذا الانحياز الإسلامي إلى التجديد قد ظل نهجًا لم يخل منه عصر - وإن ذبل خلال مرحلة الانحطاط والجمود - المملوكية العثمانية - أما في عصرنا، عصر اليقظة "فإن في العالم الإسلامي علماء شبوا على حرية الفكر وإطلاق العقل من وثاق التقليد الأصم، فهم لا يكرهون لذوي الألباب أن يبحثوا حتي في أصل العقائد "وجود الخالق" وهم لا يستطيعون أن يحولوا بين المرء وما يعتقد من باطل، وليس في أيديهم سوى مقابلة الآراء بما تستحقه من تسليم أو تفنيد".

هكذا حدد الشيخ الخضر موقعه في هذه المعركة وأبان عن هويته، فهو نصير للتجديد وخصم للجمود والتقليد، ومن هذا الموقع يتقدم لنقض كتاب الشيخ علي عبد الرازق "بمقابلة الآراء بما تستحقه من تسليم أو تفنيد".

وإذا كان الرجل قد حدد موقعه وأبان عن هويته في هذا الصراع الفكري، فهو قد نفى عن علي عبد الرازق سمة التجديد، وأعلن أن "التغريب" والافتتان بالغرب ومقولات كتابه ونظريات فلاسفته وتصورات مستشرقيه هو الذي جعل الشيخ علي عبد الرازق ينظر إلى الإسلام - في قضية الدولة والسياسة -بالمنظار الذي نظرت به النهضة الأوروبية إلى المسيحية الكاثوليكية فيرى الخلافة: استبدادًا وحكمًا بالحق الإلهي وكهانة تجعل الحاكم نائبًا عن الله، لا يسأل عما يفعل.. ويرى الإسلام.. دينا لا دولة، ورسالة روحية يا بعد ما بينها وبين السياسة وتنظيم المجتمعات.

إنه تقليد الغرب، ذلك الذي جعل صاحب "الإسلام وأصول الحكم" يرى الإسلام مسيحية تطلب أن ندع ما لقيصرلقيصر وما لله لله ! فهو "التغريب"، إذًا، وليس "التجديد"، المنطلق الذي رآه الشيخ الخضر مصدرًا لهذا الفكر الذي انفرد به الشيخ علي عبد الرازق دون كل علماء الإسلام على امتداد تاريخ الإسلام!..

إنه يحدد "التغريب" - وتصور الإسلام - في السياسة - مسيحية - كعلة أولى لهذا الفكر، فيقول: "يتساءل الناس أحيانًا عن الحال الذي لبس قلب المؤلف - "الشيخ عبد الرازق" - حتى أصبح يقول على الله غير الحق: هل اقتحم هذه

الخطيئة لقصور في الفهم؟ أم لداعية افتتانه بملة أخرى؟ إذا صح للقارئ أن يتردد في بعض المباحث السابقة، فإن هذا البحث - "الذي تصور فيه علي عبد الرازق الإسلام" رسالة لا حكم ودين لا دولة" - لا يبقي له ريبة في أن المؤلف يقصد إلى قلب الحقائق، حيث لا يصح أن تنقلب في نظره" فليس قصور الفهم هو علة هذه الأفكار.

وعندما يتحدث علي عبد الرازق عن وجود تصورين للحاكم في نظر علماء الإسلام، أحدهما- هو مذهب الجمهور في رأيه- يرى الحاكم ذا سلطان إلهي مستبد.. يبصر الشيخ أثر التقليد لمذاهب الغربيين - لا مذاهب الإسلاميين- في هذا الادعاء.. فيقول- في تحفظ العلماء ودقتهم-: "والذي يؤخذ بطريق الاستنتاج أن المؤلف عرف أن للغربيين في سلطة الملك مذهبين فابتغى أن يكون للمسلمين مثلهما، ولما لم يجد في كلام أهل العلم عن الخلافة ما يوافق أو يقارب القول بأن سلطان الخليفة مستمد من سلطان الله تلمسه في المدائح من الشعر أو النثر...".

وعندما يستند الشيخ علي عبد الرازق إلي آراء المستشرق "السير أرنولد" [١٨٦٤-١٩٣٠] في تقرير "أحكام شرعية" خاصة بالإمامة والخلافة، يبصر الشيخ الخضر أثر الافتتان بالغرب وتأثيرات الهيمنة التي تمارسها الحضارة الغربية على عقول البعض إلى الحد الذي جعلتهم يأخذون عنها، لا المباحث التاريخية والاجتماعية، بل وأحكام الشرع والدين؟!... فيقول "..ولو أحالنا المؤلف - [علي عبد الرازق" - على كتاب السير أرنولد - "الخلافة" - في بحث تاريخي أو اجتماعي له مساس بالخلافة لأخذ منا الأسف على أن فاتنا الاطلاع عليه مأخذًا بليغًا، ولكنه أحالنا على كتاب السير أرنولد في تحقيق حكم شرعي، فقلنا: لعله أراد خلط الجد بالهزل، أو إخراج أحكام الشريعة من دائرة الراسخين في علومها ! يجب أن تكون قيمة الأحكام الشرعية في نظر المؤلف فوق هذا التقدير، وما ينبغي له أن يخيل إلينا أنا في حاجة إلى الاقتداء بعقول الغربيين حتى في أمور الدين من واجب وحرام، وإذا كان المؤلف يدرى أن للشريعة أصولاً ومقاصدَ لم يدرسهما السير أرنولد حق دراستها، فإن إحالتنا على كتابه ليست سوى عثرة في

سبيل البحث تعترض السذج فتكبو بهم في تردد وارتياب".

وعندما يتصور الشيخ علي عبد الرازق، ويصور الرسول ﷺ مجرد "مُبلغ" رسالة، لاحظ له ولا شأن "بالتنفيذ" لما تضمنته هذه الرسالة من تنظيم للمجتمعات وسياسة للناس.. ينبه الخضر إلى تأثيرات صورة المسيح - عليه السلام - بنظر علمانية الحضارة الغربية، في تلوين تلك الصورة المدعاة لنبي الإسلام.. "فالرأي الذي يقصده المؤلف -"علي عبد الرازق" - حسبما تصرح به ألفاظه وما يسوق عليه من الشبه - هو أن النبي ﷺ مبلغ فقط، ولم يكن من وظيفته تنفيذ ما أوحي إليه بتبليغه وأنه لم يأت بشريعة لها مساس بالقضاء وسياسة الدولة، وهو رأى لم ينسج علي أصل شرعي ولم يقم علي بحث علمي، ولكن الافتتان بزخرف الحياة الإفرنجية يخامر العقل فإذا الخيال ينقر بالقلم ما شاء أن ينقر ويقلب صور الحقائق إلى ما لا يخطر على قلب أفاك أثيم".

وإذا كانت اللاهوت المسيحي قد تصور المسيح منبت الصلة بالدولة والسياسة، يدعو إلى أن ندع ما لقيصر لقيصر وما لله لله.. فهو قد تصوره إلها أو ابنًا لله، له خصائص الألوهية وصلاحياتها.. فإذا جاء الشيخ علي عبد الرازق وتحدث عن سلطان الرسول ﷺ على القلوب سلطانًا يجعل له "حق التصريف لكل قلب تصريفًا غير محدود" رأينا الشيخ الخضر ينبه على أن الإسلام يرى الله سبحانه وتعالى هو المنفرد بتصريف القلوب.. وينقل رأي الحافظ ابن حجر العسقلاني (٧٣٣-٨٥٢هـ ١٣٧٢-١٤٤٩م) في "فتح الباري" والذي يقول فيه: "إن الله تعالى تمدح بالانفراد بذلك ولا مشارك له فيه".. ورأى البيضاوي (٦٨٥هـ ١٢٨٦م) الذي يقول في تفسير آية: ﴿ونقلب أفئدتهم وأبصارهم﴾ إن في نسبة تقليب القلوب إلى الله إشعار بأنه يتولى قلوب عباده ولا يكلها إلى أحد من خلقه".. ثم يحدد الشيخ الخضر مصدر هذا "الغلو" فيقول: "وإنك لتجد في هذه الجمل من الغلو في الوصف ما لم يذكره النبي ﷺ عن نفسه، وإنما علق بقلم المؤلف - "علي عبد الرازق" - من أثر ديانة أخرى".

وفي الحديث عن موقف علماء الإسلام من الفلسفة يلمح الشيخ الخضر خطر النهج الذي يجعل أصحابة مقلدين "لكل ما يلفظ به الغربيون".

ولم يكن الرجل داعية لإقامة الأسوار بين الحضارات، ولكنه كان نصيرًا للتفاعل الصحي الراشد، الذي يقوم بين الحضارات مستقلة بما تتمايز به وتتميز من سمات وخصائص.. وعدوًا للافتتان بزخرف الحضارة الغربية.. وهو يتحدث عن هذا الموقف المتوازن عندما يعرض لموقف حضارتنا من الحضارة اليونانية، فيقول: "لقد عني المسلمون من علوم اليونان بالفنون التي كانت معروفة لهم، أو كانت بضاعتهم فيها مزجاة "وكانوا يصرفون عنايتهم إلى هذه العلوم على قدر ما يرون لها من فائدة، وعلى حسب ما تمس إليه الحاجة، فأقبلوا على العلوم الرياضية والطبيعية والفلسفة والمنطق بمجامع قلوبهم، وأعطوا جانبًا من عنايتهم إلي ما نقل لهم من سياسة أفلاطون وأرسطو، مع علمهم بأن أيديهم مملوءة بمبادئ السياسة الكافية في تدبير مصالح الأمة وصيانة حقوقها على منهج الحرية السامية والعدالة الصادقة.. ومن نظر في تاريخ علماء الإسلام ببصيرة لم تفتتن بزخرف المدنية الغربية رأى أن في سيرتهم العملية وما يلفظون به من نابغ الكلم ما يشهد له بأنهم أدركوا في فن السياسة شأوًا بعيدًا ولم يكن حظهم منها أقل من حظ دارس كتابي الجمهورية والسياسة".

لقد أبصر الشيخ الخضر أثر "التغريب" و"الافتتان بالحضارة الغربية" في مجيء دعوى الشيخ علي عبد الرازق جانحة عن مسار الفكر السياسي الإسلامي منذ تبلور هذا الفكر وحتى عصرنا الحديث.. ذلك أن من آفات هذا "التغريب":

* تصور تطور كل المجتمعات على ذات الدرب وبذات المراحل وعلى نفس النحو الذي سلكه المجتمع الغربي في التطور.

* وتصور كل المدارس الفكرية والمذاهب والمنظومات الفكرية في ضوء مثيلاتها الغربية إلى الحد الذي نرى فيها ذاتنا وتاريخنا وواقعنا بمنظار الاستشراق.

ولم يكن خلاف الشيخ الخضر مع هذا "النهج التغريبي" مجرد استمساك

بفضيلة الاستقلال الفكري وفرط أنفة من التبعية لقوم غير مسلمين، كما قد يفهم البعض خطأ وقصر نظر.!

وإنما كان وراء هذا الموقف – فضلاً عن أن فضيلة الاستقلال الفكري هي السبيل الوحيد لرؤية الخصائص التي تمايز بين الحضارات، ومن ثم فإنها السبيل الوحيد لتحصيل الحقيقة وإدراك الصواب – كان وراء هذا الموقف المعادي لهذا "النهج التغريبي" موقف وطني يدرك وظيفة هذا النهج التغريبي في تكريس التبعية السياسية والعسكرية والاقتصادية المفروضة على وطن العروبة وعالم الإسلام من قبل أبناء الحضارة الغربية الغزاة المستعمرين.. فالتبعية الفكرية، هنا، تلعب دورًا فاعلاً وفعالاً في تأييد وتأييد الاستعمار الذي يحول بين المسلمين وبين الحرية والنهضة والتقدم إلي الأمام.

لقد كان الخضر: "شيخًا – مجددًا – مناضلاً".. فهو عالم ملتزم بأصول الشريعة ومقاصدها.. وهو مجدد، جعله تجديده مهتما بواقع المسلمين المعاصر، معنيًا بالحلول الكافلة للأمة تجاوز سلبيات الواقع الذي تعيش فيه.. وهو مناضل يدرك دور الشريعة والتجديد في التصدي لأعداء الأمة الذين يفرضون عليها القهر والعبودية والتخلف، ويحولون بينها وبين الحرية والقوة والانطلاق.

فهو، في تونس، قد ناهض الاستعمار، الذي اضطره إلى الهجرة من وطنه الأول إلى الشام..

وهو، في الأستانة، يشارك في العمل السياسي، ويضطلع بمهام في السفارات الخارجية، تجعله على دراية بما يصنع الغرب وما يبيت لعالم الإسلام..

وهو في دمشق، يناضل الاستبداد، ويدخل السجن.. ثم يضطره الاستعمار الفرنسي – الذي هجّره من تونس – إلى الهجرة من دمشق إلى القاهرة.

وفي القاهرة – وبصدد كتاب "الإسلام وأصول الحكم" – أبصر الرجل كم هي جليلة تلك الخدمة التي يقدمها للاستعمار كل من يدعو إلى تجريد الإسلام من طابعه ودوره السياسي، وتجريد الدولة في وطن المسلمين، من

صبغتها الإسلامية، وتقديم الإسلام دينا لا دولة، ورسالة روحية لا شرع فيها ولا سياسة.. ذلك أن المسلمين، في ظل الاستعمار، إذا اهتموا "بما لله"، "وتركوا ما لقيصر لقيصر"، كان المستفيد الأول من ذلك هو الأجنبي؛ لأن "قيصر" هنا هو الاستعمار!.. "فعلمنة الإسلام" هي - في حقيقتها- وبصرف النظر علي النوايا - تشريع يمنع الحرج والإثم عن ضمير المسلم إن هو خضع لسلطان أجنبي أو سلطة غير إسلامية.. ومن ثم فإن اشتراط "إسلامية الدولة" و"إسلامية القانون"، هو - في الحقيقة- دعوة للمسلمين كي يثوروا في سبيل حريتهم وتسويد شريعة الإسلام في الوطن الذين يعيشون فيه.!

أبصر الشيخ الخضر هذه الحقيقة الجوهرية، ونبه إليها وهو يرد دعوى الشيخ علي عبد الرازق: "علمانية الإسلام".

فهو عندما ينبه على تهافت أدلة الشيخ علي عبد الرازق وحججه، يشبهها - ساخرًا- بوعود الدول الاستعمارية وعهودها؟!.. - فيقول عنه: "إنه تشبث بأوهى من عهد دولة استعمارية"؟!

وعندما يستدل علي عبد الرازق علي أن محمدًا ﷺ - كان رسولاً مبلغًا، ولم يكن حاكمًا منفذًا وبأن الرسالة غير "الملك" وبكلمة المسيح عليه السلام "أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله" وبأن يوسف عليه السلام كان عاملاً في دولة لا تدين بدينه.. ينبه الشيخ الخضر على مغايرة النهج الإسلامي لما سبقه من نهج في هذا الأمر.. ويشير إلى الخطر البادي من استغلال هذه الدعوى في تكريس، انفراد "القيصر" المعاصر، الاستعمار بالسلطة والسلطان في عالم الإسلام.. فيقول: "لم يرض محمد بن عبد الله عليه السلام أن يقيم تحت سلطان غير سلطان الله، ولم يرض لمعتنقي دينه الحنيف أن يستكينوا لسلطة غير إسلامية وفرض الهجرة والجهاد علي ما نقول شهيد، وما ينبغي للمؤلف - "علي عبد الرازق" - أن يحشر في غضون كتابه مثل هذه الكلمة - "أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله" - التي تقضي حاجة في نفس المخالف المتغلب.. وتبقي في النفوس أثر الاستكانة إلى أي يد تقبض على زمامها"؟!.

"إن محمد بن عبد الله - صلوات الله عليه - لم يعترف بسلطة دار الندوة بمكة، وحاربها حتى خضد شوكتها واستأصل جرثومة فسادها، ولم يعترف بسلطة قيصر، وأخذ يعد ما استطاع من قوة ليدفع شره ويقوض دعائم ملكه".

كذلك، فإن الادعـاء بأن الإسـلام دين ليست به شريعة لسياسة الدولة والمجتمع، هو - وعينا أم لم نع - دعوة تمنح المشروعية لسلطان الأجنبي المتغلب وفلسفة قانونه الغريبة عن روح الأمة وهويتها الحضارية، ذلك أن "الإسلام يقصد من تأسيس الدولة الإسلامية أمرين:

أحدهما: إجراء أحكامه العادلة ونظمه الكافلة بسعادة الحياة، إذ لا يقوم عليها بحق إلا من آمن بحكمتها وأشرب قلبه الغيرة على تنفيذها.

ثانيهما: الاحتفاظ بكرامة أوليائه وإعزاز جانبهم حتى لا يعيشوا تحت سلطة مخالف يدوس حقوقهم، وبرفع أبناء قومه أو ملته عليهم درجات".

والذين يجعلون الإسلام "دينًا" لا "شرعًا" سيهدرون ضمن ما يهدرون من "مقاصد الشريعة" مقصد "الجهاد" الذي تجاوز كونه سبيلاً "لحفظ الدين"، وأصبح في مواجهة الاستعمار الأجنبي السبيل الأول لحفظ مقاصد الشريعة كلها؟! ذلك "أن المقاصد التي تقصدها الشريعة السماوية ترجع إلى حفظ النفس، والدين، والعقل والعرض والنسب، لصيانة العرض، وعقوبة شارب الخمر لصيانة العقل والجهاد لحفظ الدين بل الاستعمار الأجنبي دل على أن الجهاد مشروع لحفظ الدين والنفس والعرض والمال، ويرشد إلى هذا قوله تعالى: "إن يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم إلا ولا ذمة"، فللشريعة الإسلامية في الواقع الإسلامي دور تحريري.. وهي ليست مجرد نصوص.

ولقد كان طبيعيًا للرجل الذي أدرك دلالة سيادة الشريعة وأحكامها على استقلال الأمة ودولتها، أن يبصر دلالة سيادة "الشريعة" الاستعمارية في بلادنا على خضوعنا لهذا الاستعمار.. فأحكام الشريعة الإسلامية هي قانون الأمة الطبيعي، وفي سيادتها، بدلاً من الفلسفة القانونية للحضارة الغازية، مظهر من مظاهر الاستقلال.."، وإذا كانت القوانين الوضعية لا يخضع لها المسلمون

بقلوبهم، ولا يتلقون القضاء القائم عليها بتسليم، كان تقريرها للفصل بينهم غير مطابق لقاعدة الحرية إذ المعروف أن الأمة الحرة هي التي تساس بقوانين ونظم تألفها وتكون على وفق إرادتها أو إرادة جمهورها فالشعوب الإسلامية لا تبلغ حريتها إلا أن تساس بقوانين ونظم يراعى فيها أصول شريعتها، وكل قوة تفرض عليها قوانين تخالف مقاصد دينها فهي حكومة مستبدة غير عادلة فالذين ينقلون قوانين وضعها سكان رومة أو لندرة أو باريز أوبرلين ويحاولون إجراءها في بلاد شرقية، كتونس أو مصر أو الشام، إنما هم قوم لا يدرون أن بين أيديهم قواعد شريعة تنزل من أفق لا تدب فيها عناكب الخيال أو الضلال ـ وأن في هذه القواعد ما يحيط بمصالح الأمة حفظًا، ويسير بها في سبيل المدنية الراقية عنقًا فسيحًا ولو قيض الله لشعوب هذه الأمة الإسلامية رؤساء يحافظون على قاعدة حرية الأمم لألفوا لجانا ممن وقفوا على روح التشريع الإسلامي، وكانوا على بصيرة من أحوال الاجتماع ومقتضيات العصر، وناطوا بعهدتهم تدوين قانون يقتبس من أصول الشريعة ويراعي فيه قاعدة جلب المصالح ودرء المفاسد بغير هذا العمل لا يملك المسلمون أساس حريتهم، ولا يسيرون في سبيل سعادتهم آمنين".

فسيادة أحكام الشريعة في الأمة، وهيمنتها وهيمنة فلسفتها بالمؤسسة القضائية الوطنية قسمة من قسمات "الاستقلال الحضاري"، بدونها ستظل سيادة الأمة منقوصة وحريتها ناقصة حتى ولو حققت "الاستقلال السياسي" فأصبح لها "علم" و"نشيد"؟!

ومن هذه "الزاوية النضالية" وبهذا "المنطق التحريري" أبصر الشيخ الخضر مهمة "الخلافة" الإسلامية ودورها التوحيدي للأمة، ومردود هذا الدور وفعاليته في مواجهة التحديات التاريخية التي فرضها الاستعمار الغربي على عالم الإسلام.. "فالخلافة لا تزيد على ما يسمى دولة، إلا أنها رابطة سياسية تجعل شعوبًا مختلفي العناصر والقومية يولون وجوههم شطر رايتها بعاطفة من أنفسهم واختيار. ومن هذه الوجهة ينظر إليها بغاة الاستعمار بعين عابسة ويحاول الغرّ الذي ينخدع ببهرج آرائهم، أن يطوي رايتها ويمحو أثرها".

لقد كانت الحصن الذي جمع المسلمين، على امتداد تاريخهم الطويل، في مواجهة الغزاة.. وحتى في لحظات ضعفها ومرضها، كانت "الرمز " الذي ظل الاستعمار على عدائه له وسعيه لمحوه مخافة أن يتداركها التجديد والإصلاح فتعود حصنا للمسلمين، يجمع وحدتهم، ويحول بين الاستعمار وبين التهام أوطانهم واستنزاف ثرواتهم واحتلال عقلهم بفكرية التغريب.

هكذا أدرك الشيخ الخضر خطر دعوى "علمانية الإسلام" على قضية القضايا بالنسبة للأمة.. قضية: رفضها لسلطان الأجنبي ونهوضها لانتزاع حريتها من الاستعمار.

وإذا كان كتاب "الإسلام وأصول الحكم" قد ذهب في تشويه صورة "الخلافة" الإسلامية، تاريخيًا إلى حد الافتراء الذي جعلها قهرًا مسلحًا واستبدادًا بالأمر من دون الأمة باسم الله.. فإن كتاب الشيخ الخضر قد برئ من "رد الفعل" الذي يبيض وجه هذه الخلافة دائمًا حتى ولو كان ذلك بالزور والبهتان !.. بل إن الرجل لا يرغب في إدارة المعركة حول اسم النظام وعنوانه... فالدولة الإسلامية هي المطلب.. وليست "الخلافة " هي الشكل الوحيد ولا الاسم المفرد لهذه الدولة الإسلامية.. وفارق بين أن ننتقد تراثنا في نظم الحكم لنقترب من مقاصد الإسلام في "الدولة الإسلامية"، وبين أن يكون هذا النقد سبيلاً إلى التخلي عن شرط إسلامية الدولة "وتجريد الإسلام من شرعه ومدخله في السياسة وتنظيم المجتمعات.." فلم يدع أحد قط أن صلاح شأن الرعية وصيانة شعائر الدين مربوطان باسم الخلافة وأن لقب الخليفة كالرقية النافعة يذهب بها كل بأس، أو الدعوة المستجابة ينزل عندها كل خير، والذي نعلمه ويعلمه أشباه العامة من المسلمين أن الخلافة لا تريك آثارها وتمنحك ثمارها من منعة وعزة وعدالة إلا إذا سارت علي سنة العزم في الأمور والحكم في السياسة".

وإذا كان العصر الحديث قد ألح ويلح على إعلاء مكانة الأمة في تسيير شؤون الدولة والمجتمع، فليس هناك، في نهج الإسلام السياسي، ما يعارض هذا الاتجاه بل إن هذا هو نهج الإسلام الأصيل في هذا الباب "فالقوة المشروعة للخليفة لا

تزيد على القوة التي يملكها رئيس دولة دستورية وانتخابه في الواقع إنما كان لأجل مسمى وهو مدة إقامته قاعدة الشورى على وجهها وبذله الجهد في حراسة حقوق الأمة وعدم وقوفه في سبيل حريتها وشكل بعض الحكومات القائمة على خليفة ووزراء ومجلس نيابي يجرى انتخابه تحت ظلال الحرية التامة لا يخالفه الشكل الملائم للخلافة الحقيقية بحال.." بل لقد ذهب الإسلام السياسي في شروط الخليفة إلى الحد الذي يجعل من دولته "الواقع" القريب من "مثال" "المدينة الفاضلة" فلقد "قرر جمهور أهل العلم في شروط الخليفة أن يكون بالغًا في العلم رتبة الاجتهاد، وأن يكون ذا رأي وخبرة بتدبير الحرب والسلم، وأن يكون شجاعًا لا يرهب الموت الزؤام فما دونه، وأن يكون عادلاً لا تأخذه في الحق لومة لائم وتعرف مزية العدل باختبار سيرته فيما كان يتولاه من أعمال قبل منصب الخلافة أو بما تدل عليه التجارب والمشاهدة الطويلة من استقامته وشرف همته وإنكاره ما يفعل الظالمون بغيرة وحماسة..".

وليست صحيحة ولا دقيقة ولا صادقة تلك الصورة الشوهاء التي عممها صاحب "الإسلام وأصول الحكم" على مجمل نظام الخلافة الإسلامية عبر التاريخ الإسلامي.. " فلقد أتى عليها حين من الدهر وهي لا تنتضي حسامها ولا تلمع بإنذارها ووعيدها إلا في وجه عدو يتربص بالمؤمنين الدوائر أو ثائر عصفت به ريح الأهواء وماله من أولي الألباب ولي ولا عاذر، وأدركها زمن بعدت فيه عن حقيقتها، فخلطت عملاً صالحًا وآخر سيئًا وربما كان إثمها في بعض الأحيان أكبر من نفعها ".. فالتعميم في تصوير الخلافة بصورة "القهر المستبد باسم الله " غريب عن المنهج العلمي في دراسة التاريخ..

أما الصورة العثمانية للخلافة والتي أتاحت لأعداء " الدولة الإسلامية" تشويه صورة الخلافة، بإطلاق وتعميم فإن الإسلام السياسي حجة عليها وعلى سلاطينها، وليست هى بالحجة على هذا الإسلام " ولو أن المتأخرين من سلاطين آل عثمان أعطوا للخلافة شيئا من حقوقها، وراعوا ما أمر الله به من وسائل استقامتها لما انفرط عقد هذه الممالك الإسلامية وأصبح كل قطعة منها تحت سلطة أجنبية تستبد عليها في حكمها وتتصرف في رقاب شعوبها

وأموالهم كيف تشاء".

لكن المرض لا يبرر الإعدام.. والفساد لا يستدعي اليأس من الإصلاح.. فإذا كانت الخلافة الإسلامية لا تعدو: "الدولة الإسلامية الجامعة"، "فليس إصلاح شأنها - (إذا فسد)- وإعادتها إلى سيرتها المثلى ممن يغارون على مصلحة الشرق واتحاد شعوبه ببعيد"؟!

هذا عن الخلافة في التاريخ.

لقد كانت الفكرة الجوهرية والمحورية لكتاب "الإسلام وأصول الحكم" هي دعوى أن الإسلام دين لا دولة، ورسالة لا حكومة، ويا بعد ما بينه وبين السياسة وتنظيم المجتمعات!.

وبعض الذين تصدوا لنقد هذا الكتاب بلغوا في معاداة هذه الدعوى مبلغ "رد الفعل" حتى لقد بدت في أقوالهم رائحة تصور الحكومة الإسلامية "حكومة دينية" تشبه تلك التي عرفتها أوروبا حاكمة "بالحق الإلهي".. ذلك أنهم تحدثوا عن "وحدة الدين والدولة، مقابل دعوى "الفصل" بينهما!..

لكن هذا الموقع - موقع "رد الفعل"، الغريب عن روح الإسلام وجوهره - لم يكن هو الموقع - الفكري للشيخ الخضر عندما نقض كتاب الشيخ علي عبد الرازق.. فهو قد تبنى موقف علماء الكلام المسلمين، من مختلف تيارات فكر أهل السنة، الذين قرروا أن "الخلافة - الإمامة - الدولة" ليست من أصول الدين ولا أركانه ولا عقائده، وأنها من الفروع.. ومن ثم فلا حجة لمن يدعي "علمانية الإسلام" بسبب خلو القرآن من الآيات التي تنص على "الخلافة - الإمامة - الدولة" فمكان الفروع ليس بالضرورة هو القرآن الكريم.. واستمرارًا لهذا النهج الإسلامي العريق قال الشيخ الخضر.. "إن الخلافة ليست من نوع العقائد.. وبحثها يرجع إلى النظر في حكم عملي لا في عقيدة من عقائد الدين ومما يترتب على الفرق بين الأحكام العملية والعقائد أن الأحكام العملية يكتفي فيها بالأدلة المفيدة ظنًا راجحًا، وأما العقائد فإنها لا تقوم إلا على براهين قاطعة.. فلا غضاضة على حكم الخلافة إذا لم يرد به قرآن يتلى إذ ليست الخلافة زائدة على إمارة عامة

تحرس شعائر الدين وتسوس الناس على طريق العدل، ولم يكن وجه المصلحة من إقامة هذه الإمارة بالخفي الذي يحتاج إلى أن يأتي به قرآن صريح.. فالقرآن لم يصرح بحكم الإمارة العامة اكتفاء بما بثه في تعاليمه من الأصول التي تبينها السنة ويرجع إليها الراسخون في العلم عند الحاجة إلى الاستنباط، ولأن في الأمر بإطاعة أولي الأمر عبرة لأولي الألباب.." فإذا استدل علماء الإسلام على وجوب "الخلافة - الإمامة - الدولة الإسلامية" بضرورتها؛ لأن "ترك الناس فوضى لا يجمعهم على الحق جامع ولا يزعهم عن الباطل وازع، يفضي إلى تبدد الجماعة، وإضاعة الدين، وانتهاك حرمة الأموال والنفوس والأعراض، فإنهم - [بهذا الاستدلال] - إنما يطبقون قاعدة شرعية، وهي قاعدة "الضرر يزال" أو قاعدة: "ما لا يتم الواجب المطلق إلا به وكان مقدورًا فهو واجب"...

ومن هذا الموقع الفكري، الذي يرى وجوب "الدولة الإسلامية" - وليس أي دولة - دون أن تكون هذه الدولة عقيدة من عقائد الدين أو ركنًا من أركانه - أنكر الشيخ الخضر إسلامية الصورة التي صور بها الشيخ علي عبد الرازق الخليفة المسلم.. ورفض ما قاله صاحب [الإسلام وأصول الحكم] عن طبيعة سلطات الخليفة في الإسلام.. لقد قال علي عبد الرازق، عن الخليفة: إن "ولايته عامة ومطلقة، كولاية الله تعالى ورسوله الكريم"... وعلق الخضر على هذه العبارة فقال: "إنها من مبالغاته التي تضع للخلافة في نفوس المستضعفين من الناس صورة مكروهة / ولو كان المؤلف -[علي عبد الرازق] - يمشي في بحثه على صراط سوى لتحرى فيما ينطق به على المسلمين أقوالهم المطابقة: وهم لم يقولوا إن ولاية الخليفة عامة ومطلقة كولاية الله، فإن الله يفعل ما يشاء فيمن يشاء، ولا يسأل عما يفعل، والخليفة مقيد بقانون الشريعة ومسؤول عن سائر أعماله وكذلك رسول الله ﷺ له خصائص لا يحوم عليها الطير ولا يبلغها مدى البصر، منها أن تصرفاته نافذة ولا تتلقى إلا بالتسليم وتصرفات الخليفة قد تقابل بالمناقشة والنقض والإنكار...".

وفي صراحة وحسم يقرر الشيخ الخضر أن الأمة الإسلامية هي مصدر السلطات التي فوضت بعضًا منها للخليفة والإمام فلا علاقة لطبيعة سلطانه

بتلك التي زعمتها الكهانة والدولة الدينية للأباطرة والملوك الذين جعلوا سلطانهم مستمدا من الله.. لقد زعموا نيابتهم عن الله.. بينما الخليفة الإسلامي نائب عن الأمة ووكيل عنها.. "ولم تعثر على كلمة - [في فكر علماء الإسلام] - تنبئ - ولو بطريق التلويح - أن سلطان الخليفة مستمد من سلطان الله، وقصارى ما يستنتج من كلماتهم عنها ومباحثهم فيها أن الله أوجب على الناس إقامة إمام، وأن ولايته تنعقد إما بمبايعة أهل الحل والعقد أو بعهد من الخليفة قبله، وأنه إذا سعى في السياسة فسادًا، كان للأمة انتزاع زمام الأمر من يده ووضعه في يد من هو أشد حزما وأقوم سبيلاً...".

فالإسلام يوجب "الدولة الإسلامية" التي تسوس الناس بشريعته وتحفظ بيضته، وفي ذات الوقت ينكر مزاعم القائلين بسلطان إلهي لرأس هذه الدولة فلا هي "العلمانية" التي تفصل الدين والدولة ولا هي "الكهانة - والدولة المدنية" الحاكمة والمحكومة بشريعة الإسلام، وبعبارة الشيخ الخضر "إن شارع الإسلام يقصد إلى أن يكون للمسلمين دولة ذات صبغة دينية.. ورياسة غير منفصلة عن الدين.. وإمارة مرتبطة بالدين.. فالإسلام دين وشريعة وسياسة، وعلى الدولة أن تضع سياستها في صيغة إسلامية.. لأن الإسلام عقيدة وشريعة ونظام اجتماعي فهو النظر إلى أصول العقائد التي هي باب الإيمان به إنما يدعي إليه بالحكمة والموعظة الحسنة، إذ لا يمكن لبشر أن يدخل في قلب بشر عقيدة إلا أن يقرنها بما يثبتها في النفس من برهان أو إقناع وأما الشرائع والنظم الاجتماعية فإن التجربة في القديم والحديث دلت على أنها لا تقوم في أمة ولا يطرد نفاذها إلا أن تكون شدة البأس بجانبها والسيوف من ورائها فلا بد للإسلام من دولة ذات شوكة لتقوم على إجراء هذه الشرائع والنظم وتحول بينها وبين قوم لا يبصرون"..

وإذا كانت دعوى صاحب [الإسلام وأصول الحكم] أن الرسول ﷺ كان "مبلغًا" فقط لم يكلف "بالتنفيذ" هي دعوى متهافته لم يقلها قبله قائل من الشرق أو الغرب من المسلمين أو من غيرهم فإن الشيخ الخضر يتحدث عن ولاية الرسول رافضًا أن تقتصر على القلوب دون الأجسام - وهي دعوى علي عبد الرازق - ويقول: " إن النظر يقضي بأن الولاية على القلوب لا تكفي في صيانة الحقوق

وحفظ النفوس والأموال والأعراض وأنه لا بد من ولاية يكون شأنها تنفيذ قوانين المعاملات والعقوبات فيمن يطغى به الهوى أو يتخبطه الغضب وإن كان من المؤمنين فولاية الرسول ﷺ كانت على القلوب ثم على الأجسام وكانت ولاية هداية وتدبير لصالح الحياة وكانت رياسة دينية وسياسية وكلاهما من عند الله ولا بعد بين السياسة والدين إلا في نظر قوم لا يكادون يفقهون حديثًا لقد كان الرسول الأعظم مظهر السلطة التشريعية ومصدر السلطة التنفيذية فالحكمة تجرى على لسانه ودم النفوس الخبيثة يجرى على سنانه يرسل الموعظة الحسنة تحت مثار النقع، ويسن القانون العادل وهو يقاتل وحوشًا غابها الرماح، ولقد كان في تشريعه الحكيم أو عزمه النافذ عبرة لأولي الألباب..".

وسياستها لا تعني ثبات نظم هذه الدولة وثبات قوانينها ولا تعني "الإلهية" و"الثبات" لهذه النظم والقوانين جميعًا، فالثابت هو "المقاصد والفلسفات والغايات" وبعض قليل من الأحكام التي تعلقت بثوابت لا تتغير ولا تتطور بتغير الزمان والمكان أما ما عدا هذا القليل فهو متغير ومتطور يلعب فيه العقل المسلم والإبداع التشريعي للمسلمين الدور الأول والأعظم دونما قيد إلا الروح العامة لشريعة الإسلام والمصلحة المبتغاة للأمة الإسلامية، فلقد "أجمع المسلمون على أن إصلاح السياسة شطر من مقاصد الإسلام - [لكن] - هل ادعوا، مع هذا، أن الإسلام رسم للسياسة خطة معينة ووضع لكل واقعة حكمًا مفصلاً؟! الحق أنهم لم يفعلوا ذلك، بل ملؤوا كتبهم ببيان؟ أن الشريعة فصلت بعض أحكام لا تختلف فيها أحوال البشر، ثم وضعت أصولاً ليراعى تطبيقها على الوقائع حال الظروف الحافة بها، ومن هذه الأصول قاعدة: "رعاية المصالح المرسلة" وقاعدة "العادة محكمة" وقاعدة "سد الذرائع" وقاعدة: "المشقة تجلب التيسير" وقاعدة: "ارتكاب أخف الضررين" وقاعدة "الضرر يزال".. ولقد عنيت الشريعة في الأكثر بتفصيل ما لا تختلف فيه مصالح الأمم ولا يتغير حكمه بتغير الزمان والمكان وذلك ما يرجع إلى العقائد والأخلاق ورسوم العبادات ثم جاءت إلى قسم المعاملات والسياسات فأتت على شيء قليل من تفاصيله وطوت سائره في أصول عامة ثلاث:

أحدها: أن أحكام هذا القسم تختلف بحسب ما يقضيه حال الزمان وتطور الشعوب فإذا وقعت الواقعة أو عرضت الحاجة نظر العالم في منشئها وما يترتب عليها من أثر واستنبط لها حكمًا بقدر ما تسعه مقاصد الشريعة ومبادئها العليا.

ثانيها: أن وقائع المعاملات والسياسات تتجدد في كل حين، والنص على كل جزئية غير متيسر، علاوة على أن تدوينها يستدعي أسفارًا لا فائدة للناس في كلفة حملها.

ثالثها: أن الشريعة لا تريد أسر العقول وحرمانها من التمتع بلذة النظر والتسابق في مجال الاجتهاد.

ولذلك وجدنا فقهاء المسلمين يجتهدون، كل من منظوره، وعلى ضوء واقعه، ووفق مقتضيات عصره، يجتهدون في "وضع "القوانين الإسلامية المسترشدة بروح الشريعة والمحكومة بمنطقها الإسلامي العام.. فهم "ينظرون إلى المصالح ويوازنون بينها وبين المفاسد.. كما ينظر إليها أصحاب القوانين الوضعية، من حيث عظمها وصغرها ومن حيث ما يترتب عليها في الخارج من آثار نافعة أو عواقب سيئة ثم يصوغون القوانين التي كونت تراثنا في فقه المعاملات.

فالذين يتصورون أن "إسلامية القانون" في الدولة الإسلامية يعني إلزام الحاضر باجتهادات الماضي أو إلزام كل عالم الإسلام باجتهاد واحد لا يفقهون هذا الجانب من سياسة الإسلام، بل إن بلوغ عالم الإسلام في التقارب والتضامن والاتحاد درجة إقامة الخلافة الواحدة أو الحكومة الواحدة لا يعني وحدة النظم والقوانين إذا ما اختلف الواقع في إطار عالم الإسلام بل يوكل أمر كل شعب إلى أهل الحل والعقد منها فهم الذين ينظرون فيما تقتضيه مصالحه ولا يقطعون أمرًا حتى يشهدهم من أوتوا العلم بأصول الشريعة لئلا يخرجوا عن حدودها ومقاصدها.. فالتشريع الإسلامي قائم على رعاية المصالح وما هي إلا المصالح التي توضع في ميزانه المستقيم لا يبخس شعبًا من الشعوب مصلحته التي يشهد بها العقل السليم ولا يفصّل حكمًا واحدًا يجريه على كل شعب وفي كل زمان إلا إذا لم تختلف فيه مصالح الشعوب فإن اختلفت يعقله العالمون فلكل شعب حكم

وسياسة وذلك تقدير العزيز العليم."

فالدولة الإسلامية دولة دستورية ورأسها حاكم دستوري وأمتها: هي مصدر السلطات وقانونها إبداع وثمرة لعبقرية فقهائها يصوغون أغلبه بالاجتهاد المحكوم بروح الشريعة ومصلحة الأمة المرتبطة بظروف الزمان ومقتضيات المكان... وهي في ظل الخلافة والحكومة الواحدة أشبه بعصبة الأمم الإسلامية وجامعة الدول الإسلامية منها بالدولة الواحدة التي يسود فيها القانون الواحد والنظام الواحد في واقع متغاير رغم وحدة الإسلام.

وإذا كان هذا هو حال "الإسلام السياسي" وإذا كانت تلك هي قاعدة "سياسة الإسلام" فهل بنا من حاجة "لعلمانية" الحضارة الغربية نتنكر باستعارتها لطبيعة إسلامنا ؟!.. وألا يرعوي أولئك الذين يزيفون تاريخنا السياسي وفكرنا الإسلامي والسياسي لا لشيء إلا لافتعال التماثل بينه وبين تاريخ الكهانة الكنسية في أروبا بالعصور المظلمة والوسطى، بل ويزيفون صورة الإسلام بجعله "علمانية" أو "كهانة" لا لشيء إلا ليبرروا استعارتهم "للعلمانية" الغربية.. فهم يستوردون "مشكلة" ليستوردوا لها "الحلول"؟!

هكذا نظر الشيخ الخضر إلى القضية المحورية والجوهرية في كتاب [الإسلام وأصول الحكم].. وحدد، حيالها رؤيته لموقف الإسلام.

* * *

# الفصل الثاني

# معركة الشعر الجاهلي

# من محمود شاكر إلى النص الكامل لقرار النيابة

بدأت قضية "الشعر الجاهلي" في جامعة القاهرة: قسم اللغة العربية بكلية الآداب، عندما شرع د طه حسين - وكان آنذاك أستاذًا للأدب بالجامعة - في إلقاء محاضرات على طلاب القسم، صدر فيما بعد عام ١٩٢٦ في كتاب عرف بـ "الشعر الجاهلي"، كادت هذه المحاضرات تمر دونما تخلف أزمة، غير أن طالبين، الأول واسع الاطلاع وينتمي إلى أسرة عريقة معروفة بخبرتها العلمية الطويلة في علوم القرآن والحديث واللغة هو محمود محمد شاكر ( أبو فهر)، وكان طالبًا بقسم اللغة العربية ويبلغ من العمر آنذاك سبعة عشر عامًا، والثاني هو محمود محمد الخضيري، جاء من الثانوية عارفًا بلغات كثيرة، حسن الاستماع، جيد الفهم، وكان طالبًا بقسم الفلسفة، غير أنه حرص على أن يحضر محاضرات د طه حسين، نشأت بين الاثنين مودة، وكان شاكر يشعر بالامتعاض والضيق مما يردده طه حسين في محاضراته، يقول شاكر في كتابه المتنبي ".. وبدأ الدكتور طه يلقي محاضراته التي عرفت بكتاب في الشعر الجاهلي. محاضرة بعد محاضرة، ومع كل واحدة يرتد إليّ رجع من هذا الكلام الأعجمي الذي غاص في يم النسيان ! وثارت نفسي، وعندي الذي عندي من المعرفة بخبيئة هذا الذي يقوله د طه، وعندي الذي عندي من هذا الإحساس المتوهج بمذاق الشعر الجاهلي،...، والذي استخرجته بالتذوق، و بالمقارنة بينه وبين الشعر الأموي والعباسي. وأخذني ما أخذني من الغيظ، وما هو أكبر وأشنع من الغيظ ولكني بقيت زمنًا لا أستطيع أن أتكلم. وتتابعت المحاضرات، والغيظ يفور بي، والأدب الذي أدبنا به آباؤنا وأساتذتنا يمسكني، فكان أحدنا يهاب أن يكلّم الأستاذ، والهيبة معجزة، وضاقت عليّ المذاهب ولكن لم تخلُ أيامي يومئذ في الجامعة من إثارة بعض ما أجد في نفسي، في خفوت وتردد" (١).

(١) محمود محمد شاكر "أبو فهر"، المتنبي، ط القاهرة ١٩٨٧ ص ١٣.

كانت ثمة أسباب تحول دون إقدام شاكر على مواجهة طه حسين وإحراجه إذ كان شاكر التحق بكلية التجارة جامعة فؤاد الأول "القاهرة" الآن ثم تحول إلى كلية الآداب، بواسطة الدكتور طه حسين الذي أقنع لطفي السيد بجدارته لهذا، وحفظه لكتاب الأغاني ولسان العرب[١]، ويروي شاكر لنا كيف حملته هذه الأسباب على إرجاء مواجهته مع أستاذه في هذه السطور: ".. فالدكتور طه أستاذي، وله عليّ حق الهيبة، هذا أدبنا، وللدكتور طه عليّ يد لا أنساها، كان مدير الجامعة يومئذ، "أحمد لطفي السيد"، يرى أن لا حق لحامل "بكالوريا" القسم العلمي في الالتحاق بالكليات الأدبية، ملتزمًا في ذلك بظاهر الألفاظ !! فاستطاع الدكتور طه أن يحطم هذا العائق بشهادته لي وبإصراره أيضًا، فدخلت يومئذ بفضله كلية الآداب قسم اللغة العربية، وحفظ الجميل أدب لا ينبغي التهاون فيه. وأيضًا، فقد كنت في السابعة عشرة من عمري والدكتور طه في السابعة والثلاثين، فهو بمنزلة أخي الأكبر، وتوقير السن أدب ارتضعناه مع لبان الطفولة"[٢].

وشاكر في هذه الظروف الصعبة اكتشف أن صديقه محمود محمد الخضيري ـ المشار إليه فيما تقدم ـ كان ميله وهواه مع د طه حسين، ومع ذلك صار يحدثه بما في نفسه من احتجاجات وتحفظات على ما يردده د طه عليهم في المحاضرات، مبينًا له أن د طه أتبع سبيل الفيلسوف الفرنسي "ديكارت"، و أثبت له أن د طه لم يفهم هذا المذهب وأنه شعوذ به على الطلبة، وأن محاضرته هي في واقع الحال سطوًا على مقالة مرجليوث. فكان هذا الصديق يدافع عن د طه بلين ورفق وفهم، غير أن حدة شاكر وتوهجه وقسوته، كانت تجعله أحيانًا يستمع ويصمت فلا يتكلم، يقول شاكر " كنا نقرأ معًا وخلال ذلك كنت أقرأ له من دواوين شعراء الجاهلية من الشعر الأموي و العباسي"، وكان من أثر هذه الأحاديث بينهما أن

(١) عايدة الشريف، محمود محمد شاكر، قصة قلم، دار الهلال، القاهرة الإصدار ٥٦٣، ط ١٩٩٧ ص ١٧٩.

(٢) محمود محمد شاكر، المتنبي، مصدر سابق ص ١٥.

بدأ الخضيري في ترجمة كتاب ديكارت "مقال عن المنهج "[١]، ثم لخص بعدها مقالة مرجليوث[٢] وفي يوم فاجأ الخضيري شاكرًا، بأنه يحب أن يصارحه بشيء، يقول شاكر "وعلى عادته من الهدوء والأناة في الحديث، ومن توضيح رأيه مقسمًا مفصلاً قال لي: إنه أصبح يوافقني على أربعة أشياء:

الأول: أن اتكاء الدكتور على "ديكارت" في محاضراته، اتكاء فيه كثير من المغالطة، بل فيه إرادة التهويل بذكر ديكارت الفيلسوف، وبما كتبه في كتابه "مقال بمنهج " = وأن تطبيق الدكتور لهذا المنهج في محاضراته، ليس من منهج ديكارت في شيء.

الثاني: أن كل ما قاله الدكتور في محاضراته، كما كنت أقول له / يومئذ، ليس إلا سطوًا مجردًا على مقالة مرجليوث، بعد حذف الحجج السخيفة، والأمثلة الدالة على الجهل بالعربية، التي كانت تتخلل كلام ذاك الأعجمي = وأن ما يقوله الدكتور لا يزيد على أن يكون "حاشية" وتعليقًا على هذه المقالة.

الثالث: أنه -يقصد صديقه الخضيري- على حداثة عهده بالشعر وقلة معرفته به، قد تبين أن رأيي في الفروق الظاهرة بين شعر الجاهلية وشعر الإسلام، أصبح واضحًا له بعض الوضوح = أنه يكاد يحس بما أحس به وأنا أقرأ له الشعر وأفاوضه فيه.

الرابع: أنه أصبح مقتنعًا معي أن الحديث عن صحة الشعر الجاهلي، قبل قبل قراءة نصوصه قراءة متذوقة، قراءة نصوصه قراءة متذوقة مستوعبة، لغو باطل = وأن دراسته كما تدرس نقوش الأمم البائدة واللغات الميتة، إنما هو عبث محض "[٣].

مع ذلك ظل شاكر يتجرع الغيظ، وهو يصغي إلى الدكتور طه في محاضراته، ولا يستطيع أن يتكلم ولا يستطيع أن يناظره وجهًا لوجه تأدبًا، وكل ما كان يقوله

(١) نشر فيما بعد عام ١٩٣٠ - مطبعة السلفية.

(٢) ونشرت أيضًا فيما بعد في مجلة الزهراء - التي يصدرها صاحب المطبعة السلفية عدد ذي الحجة سنة ١٣٤٦ هجرية، إبريل ١٩٢٨

(٣) المتنبي مصدر سابق ص ١٤، ١٥.

إنما يقوله في غيبته. يقول شاكر "تتابعت المحاضرات، وكل يوم يزداد وضوح هذا السطو العريان على مقالة مرجليوث، ويزداد في نفسي وضوح الفرق بين طريقتي في الإحساس بالشعر الجاهلي، وبين هذه الطريقة التي يسلكها الدكتور طه في تزييف هذا الشعر. وكان هذا السطو خاصة مما يهز قواعد الآداب التي نشأت عليها هزًا عنيفًا "[١]

هذا السطو الذي اكتشفه شاكر وصديقه الخضيري، حملت الأول على أن يسقط هذه الهيبة، مع الأيام شيئًا فشيئًا، وكاد يلقي حفظ الجميل ورائه غير مبالٍ، ولم يبق لتوقير السن عنده معنى، حيث جاء حديث الخضيري معه، من حيث لا يريد أو يتوقع، لينسف في نفس شاكر كل ما التزم به من آداب. وجاءت اللحظة الفاصلة: فبعد إحدى المحاضرات طلب شاكر من د طه أن يأذن له في الحديث، فأذن له مبتهجًا -أو هكذا ظن شاكر- وبدا الأخير حديثه عن هذا الأسلوب الذي سمّاه د طه "منهجًا"، وعن تطبيقه لهذا " المنهج " في محاضراته، وعن هذا " الشك " الذي اصطنعه، متسائلاً: ما هو؟ وكيف هو؟. وبدا يدلل على أن الذي يقوله عن "المنهج" وعن "الشك" غامض وأنه مخالف لما يقوله ديكارت، وأن تطبيق منهجه قائم على التسليم تسليمًا لن يداخله الشك، بروايات في الكتب هي في ذاتها محفوفة بالشك. وصدم طلبة قسم العربية بما قاله شاكر، ولم يكد يفرغ من كلامه حتى انتهره د طه، وأسكته، وانصرف كل زملائه من حوله غاضبين مستنكرين، ما واجه به د طه، ولم يبق معه إلا صديقه محمود محمد الخضيري، وبعد قليل أرسل إليه د طه يناديه، فدخل عليه شاكر وأخذ الأول يعاتبه، ويقسو عليه حينا، ويرفق أحيانا يقول شاكر واصفًا حاله في هذا الموقف ".. وأنا صامت لا أستطيع أن أرد. لم أستطع أن أكاشفه بأن محاضراته التي نسمعها كلها مسلوخة من مقالة مرجليوث؛ لأنها مكاشفة جارحة من صغير إلى كبير، ولكني كنت على يقين من أنه يعلم أني أعلم، من خلال ما أسمع من حديثه، ومن صوته، ومن كلماته، ومن حركاته أيضًا!! وكتمان هذه الحقيقة في نفسي كان يزدني عجزًا عن

(١) المصدر نفسه ص ١٥.

الرد، وعن الاعتذار إليه أيضًا، وهو ما كان يرمي إليه. ولم أزل صامتًا مطرقًا حتى وجدت في نفسي كأني أبكي من ذل العجز، فقمت فجأة، وخرجت غير مودع و لا مبال بشيء. وقضي الأمر! ويبس الثرى بيني وبين الدكتور طه إلى غير رجعة!"(١)

من يومئذ لم يكف شاكر عن مناقشة د طه في المحاضرات أحيانًا بغير هيبة، ولم يكف هو عن استدعائه بعد المحاضرات، وتدور بينهما المناقشات ذات اليمين وذات الشمال، وشاكر ملتزم في كل ذلك بالإعراض عن ذكر سطوه على مقالة مرجليوث، صارفًا همه كله إلى موضوع "المنهج" و"الشك"، وإلى ضرورة قراءة الشعر الجاهلي والأموي والعباسي قراءة متذوقة مستوعبة، ليستبين الفرق بين الشعر الجاهلي والإسلامي = قبل الحديث عن صحة نسبة هذا الشعر إلى الجاهلية، أو التماس الشبه لتقرير أنه باطل النسبة، وأنه موضوع في الإسلام. ومع ذلك لم يكف شاكر منذ ذلك الحين عن إذاعة هذه الحقيقة التي كتمها في حديثه مع د طه، وهي أنه سطى سطوًا كريهًا على مقالة المستشرق مرجليوث، وكان يبلغ طه حسين ما كان يذيعه شاكر بين زملائه. وكثر كلامه عن د طه نفسه، وشكك في القدر الذي يعرفه عن الشعر الجاهلي، وعن أسلوبه الدال على صحة ما يقوله شاكر، واشتد الأمر حتى تدخل في ذلك، وفي مناقشة شاكر بعض الأساتذة، على رأسهم المستشرقان: نلينو وجويدي، وكان يصارحهما بالسطو، وكان يعرفان ولكنهما يداوران ويصف شاكر هذه اللقاءات بقوله: "ثم كان معي ما هو أفحش من هذا أيضًا. كنت يومئذ غرًا في الثامنة عشرة من عمري أو أشف، وكان من أساتذتنا مستشرقان أتى بهما الدكتور طه من إيطالية، وأولهما "الأستاذ نلينو"، وهو شيخ مهيب الطلعة، كث اللحية، واسع العلم، فصيح اللسان بالعربية، ثم "الأستاذ جويدي الصغير"، وكان شابًا وسيمًا متوقدًا، لعل مكانة أبيه الشيخ المستشرق الكبير جويدي، هي التي رشحته للأستاذية في مصر!! فقد دخلا بيني وبين الدكتور طه، أو على الأصح: بيني وبين ما أقوله في غيبة الدكتور طه. كان أمرهما عجبًا من العجب! فهما يعلمان علمًا يقينًا لا شك فيه أن محصل ما يقوله

---

(١) هذا النص وما قبله من "المتنبي" مصدر سابق ص ١٥، ١٦.

الدكتور طه، إنما هو "سطو" عريان على ما كتبه مرجليوث، ولكنهما كانا معي شديدي المراوغة: لا يملكان مصارحتي بأن هذا ليس "سطوًا"، ويمتنعان أن يقولا صراحة أنه "سطو"! وكل ما كنت أظفر به منهما هو مطالبتي بتعظيم الدكتور طه وتوقيره بحق الأستاذية، ثم استدراجي إلى تيه الألفاظ الغامضة: "البحث العلمي والأدبي" و"عالمية الثقافة" وما شابه هذين من ألفاظ التغرير. فكنت أمتنع عن التسليم لهما بما يقولان عن "البحث العلمي والأدبي وعالمية الثقافة"، حتى يطالبا الدكتور طه بالإقرار، وبأن يقرا هما أيضًا، بأن ما يقوله مسلوخ كله مما قاله مرجليوث، أو هو على الأقل متابعة لمرجليوث في رأيه الذي كتبه ونشره وقرأناه جميعًا. فلما لم يفعلاً، ولم يفعل الدكتور طه أيضًا، زاد الأمر بشاعة في نفسي، وسقطت هيبة الأستاذية وهيبة الجامعة أيضًا سقوطًا منكرًا، وأطبق على الارتياب والشك في هذه الأمور كلها حتى ضاق صدري، ولم أملك إلا أن أمنحهم جميعًا ظهري غير متلفت، وغير مبال أيضًا بما أنا مقدم عليه من مفارقة بلادي وأهلي، ومن هجر الدراسة الجامعية أيضًا غير باك ولا آسف. وانطلقت، ومعي صاحبان يؤرقان ليلي ويلهبان نهاري: بشاعة "السطو"، وبشاعة التستر عليه من عارف خبير، لا يكتفي بالتستر، بل يطالب بالتغاضي عنه، وبتوقير الساطي وتعظيمه بحق الأستاذية لا غير!!"[1].

وقرر شاكر إثر ذلك مفارقة مصر كلها، لا الجامعة وحدها، غير مبال بإتمام دراسته الجامعية، متوجها إلى الجزيرة العربية.

حتى ذلك الحين ظلت هذه الأزمة داخل قاعات الدرس ومكاتب الأساتذة، ولم تتجاوز أسوار الجامعة، إلى أن جمع طه حسين هذه المحاضرات وأصدرها في كتاب عام ١٩٢٦ بعنوان "في الشعرى الجاهلي"، وبعد طرحه في الأسواق، تطورت الأزمة ليشارك فيها القصر والبرلمان والأحزاب والقوى السياسية، وعلماء الدين والأزهر الشريف، وطوائف مختلفة من الشعب، وينتقل لهيبها من القاهرة، لتشعل كافة الأقاليم المصرية.

(١) المصدر نفسه ص ص ١٨، ١٩.

وحتى يمكن إدراك شرعية هذا الغضب الشعبي والرسمي على الكتاب ومؤلفه، فإنه من الأهمية أن نستعرض طرفًا من مضمونه: الكتاب مقسم إلى ثلاثة أقسام أو ثلاثة فصول، الأول في توضيح منهجه في بحث الأدب العربي، وهو أكثر الأبواب إثارة، ولذلك اضطر إلى إسقاطه أو إسقاط أكثره عندما أعاد طبع الكتاب باسم "في الأدب الجاهلي"، وأدخل ما أبقاه منه بعد تعديله مفرقا على الفصلين اللذين أحلهما محل الفصل المحذوف، وهما "الأدب و تاريخه" و"الجاهليون ـ لغتهم وأدبهم". أما الفصل الثاني فهو في أسباب انتحال الشعر، وقد أبقاه كما هو عندما أعاد طبع الكتاب. والثالث في تطبيق دراسته على بعض الشعراء الجاهليين، وقد أبقاه في الطبعة الثانية بعد أن أضاف إليه شيئًا في أوله وفي آخره. ثم استحدث فصلين في آخر كتابه بعد أن جدده، تكلم في أحدهما عن الشعر الجاهلي وطبيعته وفنونه، وتكلم في الثاني عن النثر الفني، شاكًا في وجود النثر الفني.

يقول المؤلف في أول كتابه "إن الذي يدرس الأدب يجد نفسه أمام واحد من منهجين، إما أن يقبل في الأدب وتاريخه ما قاله الأقدمون مطمئنًا إليه، وإما أن يضع علم المتقدمين كله موضع البحث. ثم يقول: "الفرق بين هذين المذهبين في البحث عظيم، فهو الفرق بين الإيمان الذي يبعث على الاطمئنان والرضا، والشك الذي يبعث على القلق والاضطراب، وينتهي في كثير من الأحيان إلى الإنكار والجحود". ويقول: "إنه قرر أن يأخذ بالطريق الأخير، طريق أنصار الجديد".. " فقد خلق الله لهم عقولاً تجد في الشك لذة وفي القلق والاضطراب رضا. هم لا يريدون أن يخطوا في تاريخ الأدب خطوة حتى يتبينوا موضعها. وسواء عليهم وافقوا القدماء وأنصار القديم، أم كان بينهم وبينه أشد الخلاف". ثم يقول: "والنتائج اللازمة لهذا المذهب الذي يذهبه المجددون عظيمة جليلة الخطر، فهي إلى الثورة الأدبية أقرب منها إلى أي شيء آخر... فهم قد ينتهون إلى تغيير التاريخ، أو ما اتفق الناس على أنه تاريخ، وهم قد ينتهون إلى الشك في أشياء لم يكن يباح الشك فيها"، ويقدم المؤلف بعد ذلك بين يدي القارئ ما انتهى إليه من أن الكثرة المطلقة بما نسميه شعرًا جاهليًا ليست من الجاهلية في شيء، وأنها

إنما وضعت في العصور الإسلامية المتأخرة.

ثم يقول المؤلف إنه سيسلك في بحثه "مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتناولون من العلم والفلسفة"، فيصطنع في الأدب " هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه "ديكارت" للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذه العصر الحديث"، وذلك بأن " يتجرد الباحث من كل شيء يعلمه من قبل، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلوًا تامًا". ويقول: "إن هذا المنهج الذي سخط عليه أنصار القديم في الدين والفلسفة يوم ظهر قد كان من أخصب المناهج وأقومها وأحسنها أثرًا". ويذهب في الجرأة الصريحة إلى أبعد من ذلك فيقول: "نعم! يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربي وتاريخه أن ننسى قوميتنا وكل مشخصاتنا، وأن ننسى ديننا وكل ما يتصل به، وأن ننسى ما يضاد هذه القومية وما يضاد هذا الدين. يجب أن لا نتقيد بشيء ولا نذعن لشيء إلا مناهج البحث العلمي الصحيح. ذلك أنا إذا لم ننس قوميتنا وديننا وما يتصل بهما فسنضطر إلى المحاباة وإرضاء العواطف، وسنعمل عقولنا بما يلائم هذه القومية وهذا الدين. وهل فعل القدماء غير هذا؟ وهل أفسد علم القدماء شيء غير هذا؟".

ثم يدعو المؤلف الباحثين إلى أن لا يفسدوا العلم كما أفسده القدماء -فيما يزعم- فيقول: " لنجتهد في أن ندرس الأدب العربي غير حافلين بتمجيد العرب أو الغض منهم، ولا مكترثين بنصر الإسلام أو النعي عليه، ولا معنيين بالملاءمة بينه وبين نتائج البحث العلمي والأدبي، ولا وجلين حين ينتهي بنا هذا البحث إلى ما تأباه القومية، أو تنفر منه الأهواء السياسية، أو تكرهه العاطفة الدينية، فإن نحن حررنا أنفسنا إلى هذا الحد، فليس من شك في أننا سنصل ببحثنا العلمي إلى نتائج لم يصل إلى مثلها القدماء".

ويذهب المؤلف في الفقرة الثالثة من هذا القسم الأول إلى أن الشعر المنسوب لهذا العصر لا يمثل الحياة الدينية أو العقلية أو الاجتماعية فيه. ثم يذهب في الفقرة الرابعة على أننا لا نستطيع أن نعتمد على هذا الشعر في تصور اللغة

وخصائصها وأساليبها عند الجاهليين، محتجًا بما يرويه الرواة من الخلاف بين لغة الشمال وبين لغة الجنوب.

ويستطرد المؤلف خلال هذه الفقرة إلى ذكر إبراهيم وإسماعيل -عليهما السلام- دون أن تدعو إلى ذلك حاجة ظاهرة، أو ضرورة ملزمة، فيتناولهما بكلام لا يوصف بأقل من أنه كفر بكتب الله ورسله يؤذي إيمان المؤمنين، ويفسد عقائد صغار الطلاب الذي ألقي عليهم. فيقول مثلاً: "للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل. وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضًا. ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها. ونحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة نوعًا من الحيلة في إثبات الصلة بين العرب واليهود من جهة، وبين الإسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة أخرى". ويدّعي المؤلف أن هذه القصة قد اخترعت لتدعيم وجهة نظر الإسلام في الخلاف الذي كان قائمًا بينه وبين الوثنية الجاهلية. ويزعم أن قرابة إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام للعرب ليست إلا أسطورة لقيت رواجًا عند القرشيين؛ لأنها تدعم مركزهم فيما كان بينهم وبين نجران وصنعاء من منافسة دينية. ثم يقول: "وإذن فليس هناك ما يمنع قريشًا من أن تقبل هذه الأسطورة التي تفيد أن الكعبة من تأسيس إسماعيل وإبراهيم، كما قبلت روما قبل ذلك، ولأسباب مشابهة، أسطورة أخرى صنعها لها اليونان، تثبت أن روما متصلة بإينياس بن بريام صاحب طروادة. أمر هذه القصة إذن واضح، فهي حديثة العهد، ظهرت قبيل الإسلام، واستغلها الإسلام لسبب ديني. وقبلتها مكة لسبب ديني وسياسي أيضًا"[(١)].

يقول د محمد محمد حسين: واضح من كلام طه حسين.. جرأته على الدين، وخطره على الناشئين، واستخفافه بما قرره القرآن من صلة إبراهيم عليه السلام بالعرب وبنائه الكعبة، مما لا يرتفع عنده إلى أكبر الأساطير التي خلفها اليونان والرومان.

(١) راجع د محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، مكتبة الآداب، القاهرة ط الثانية ١٩٨٦ من ص ٢٨٣ إلى ص ٢٨٥.

ولعل من أخطر ما ينطوي عليه هذا الكلام أنه يرضي نزوات الشباب وغروره الذي يستجيب لما يصور له أنه قد أصبح من الذكاء ومن النضج العقلي بحيث يستطيع أن يناقش كل شيء، وأن يخضع كل دقيق وجليل لتفكيره مع أن هؤلاء المساكين يعجزون عن الإجابة عن أسئلة الامتحان، وهي في مسائل جزئية هامة [١].

وفي هذا الإطار يقول محمود شاكر: "والاستخفاف الذي بنى عليه الدكتور طه كتابه معروف، أما الذي كان يقوله في أحاديثه بين طلبته، فكان استخفافه عندئذ يتجاوز حده حتى يبلغ بنا إلى الاستهزاء المحض بأقوال السلف. وأما الذي كان يدور بين طلبته الصغار "المفرغين " من ثقافتهم.. فكان شيئًا لا يكاد يوصف؛ لأنه كان استخفاف جاهل واستهزاء خاوٍ، يردد ما يقوله الدكتور، لا يعصمه ما يعصم الدكتور طه من بعض العلم المتصل بهذه الثقافة. وعلى مر الأيام، كانت العاقبة وخيمة جدًا. كبر الصغار الذين تأثروا بما قاله في سنة ١٩٢٦، فقد فطمتهم السن، وفطمتهم معرفة جديدة حازوها، وتنكروا، أو كادو، للثدي الذي كان يرضعهم. وخرجت "الطلائع" تدفعها الحمية وطلب الصدارة في ميدان "التثقيف" و"التجديد"، وبدا كأنهم جاؤوا يزاحمون الأساتذة الكبار في مواقع الأستاذية، وساروا على نفس النهج الذي مهدوه لهم من "التلخيص" لفكر "الحضارة الحديثة" - أي الحضارة الغربية - والذي هو في حقيقته سطو مجرد، ولكنهم لم يسيروا سيرة الأساتذة في معالجة "القديم" حتى يخيل للناس أنه إحياء للقديم وتجديد له، بل كان الغالب على أكثرهم هو "رفض القديم" وإعراض عنه والانتقاص له والاستخفاف به."[٢]

هاج هذا الكتاب الرأي العام، فثار الناس، وتوالت المقالات في نقد الكتاب ومهاجمة مؤلفه و ثار الأزهر، وأرسلت معاهده المختلفة برقيات للحكومة يطالبون بطرد مؤلفه من الجامعة. ثم لم يلبث الأمر أن تفاقم حين اشترك المجلس النيابي في المعركة، فأخذ بعض أعضائه يستجوب وزير المعارف،

(١) المصدر نفسه ص ٢٨٥، ٢٨٦.

(٢) المتنبي "رسالة في الطريق إلى ثقافتنا" مصدر سابق ص ١٦٢.

محاولاً تحديد المسؤولية في إفساد شباب الجامعة، ومطالبًا بمحاكمة المؤلف، و معاقبة المسؤولين عن توظيفه في الجامعة كما سيأتي بيانه فيما بعد:

هذه المعارضة الشعبية القوية التي تلقاها الكتاب ومؤلفه، لم تكن ـ كما حاول العلمانيون تصويرها ـ من قبيل رد الفعل الشعبي الغوغائي، بل كانت شديدة الوعي بمضمون الكتاب، اطلعت عليه و تفحصته كلمة كلمة وسطرًا سطرًا، حتى إن التقارير الأمنية التي كتبها البوليس السياسي، والتي قدمها للملك استهله بتقرير علمي استند إلى ما كتبه طه حسين في كتابه، فأول تقرير عرضه البوليس السياسي على الملك كان في ٢٢/١٠/١٩٢٦ جاء فيه " أتشرف بالإيماء إلى طلب سعادتكم ـ يقصد رئيس الديوان ـ عن كتاب " في الشعر الجاهلي " للشيخ طه حسين.. فإن المنهج الذي اتبعه الشيخ طه حسين قد استعاره من ديكارت الفيلسوف الفرنسي، وهو منهج الشك في كل شيء.. والقاعدة الأساسية لهذا المنهج، هي أن يتجرد الباحث من كل شيء يعلمه من قبل، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلوًا تامًا. وكما يقول الشيخ: يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربي وتاريخه أن ننسى عواطفنا القومية وكل شخصياتنا، وأن ننسى عواطفنا الدينية، وكل ما يتصل بها، وأن ننسى ما يضاد هذه العواطف القومية والدينية.... ولذا فإن الشيخ طه حسين حين بدأ في تأليف كتابه، طرح عن نفسه العواطف القومية والدينية وبالتالي أصبح بلا مقدسات. وقد بدا طه في تطبيق هذا المذهب في الجامعة وقال فيه كثيرًا من المحاضرات "[١]

هذا التقرير ليس أمنيًا ولكنه علمي، شرح منهج طه حسين، ولم يقوّله ما لم يقل، أو يشبه تلك التقارير التي تكتبها الأجهزة الأمنية للسياسيين في وقتنا الحاضر، ولم يتضمن ما يمكن تفسيره بأنه استعداء للسلطات على طه حسين، بل إن التقارير التي عرضها القلم السياسي، على الملك كان في مضمونها حثًا على اتخاذ إجراءات قمعية ضد "الجماهير الغاضبة"، والعلماء وطلبة الأزهر

(١) د غالي شكري، النهضة و السقوط في الفكر المصري الحديث، الدار العربية للكتاب، ط ١٩٨٣ ص ٢٤٩.

من الذين شكلوا طليعة القوى التي تصدت للكتاب ولمؤلفة إذ يقول التقرير الأمني الذي عرض على الملك في ١٩٢٦/١١/١: "علمنا أمس حوالي الساعة العاشرة صباحًا، بعزم بعض طلبة الأزهر ومنهم الشيخ الفقي والشيخ محمد الأسمر، على عمل مظاهرة والمناداة بسقوط طه حسين.. وفي الساعة الحادية عشرة صباحًا بعد انتهاء الحصة الثانية وقف المدعو محمد الأسمر ومعه الشيخ الفقي، والشيخ محمد محسن والي، وهم من من طلبة السنة الرابعة قسم عالي أزهر، وقال أولهم وهو الشيخ محمد الأسمر: سيروا بنا أيها الطلبة نحو المشهد الحسيني لنعلم الرأي هناك غضبتنا على الملحدين؛ لأن المولد يجمع كثيرًا من طبقات المصريين، فصفق له الحاضرون وحبذوا فكرته وخرجوا جميعًا قاصدين هذه الجهة، وعند خروجهم من باب الأزهر هتفوا قائلين: ليسقط طه حسين.. وليسقط عبد العزيز فهمي.. وليسقط البنداري.. وما زالوا كذلك حتى وصلوا إلى سيدنا الحسين، وهناك اشترى بعضهم أعدادًا من جريدة السياسة وهتفوا وهي في أيدهم بسقوط الجريدة ثم مزق كل منهم جريدته وداسها بقدمه".

ويقول التقرير الثاني الذي كتب في ١٩٢٧/١/٥: "أتشرف بأن أرسل لمعاليكم بصورة التلغراف الذي وصل إلى بعض الصحف المصرية اليوم بشأن الدكتور طه حسين مذيلاً بإمضاء فريق من علماء وأعيان و تجار "إسنا" وتقول البرقية التي أرفقها البوليس السياسي بتقريره: ".. إذا كذّبنا القرآن الكريم مرضاة لطه حسين وصيانة للاتلاف، فلا غرابة في هدم الباقي من أحكام الدين.. كفى بلاء يا نواب الأمة المسلمة.. هل أقاموا لنا دينًا جديدًا قبل الإجهاز على ديننا القديم"[(١)]

اللافت هنا أن هذه التقارير كتبت وكأن أجهزة الأمن كانت تعمل لمصلحة طه حسين، أو تتجسس على الشعب لحسابه. وإلا كيف نفهم تحذيرهم من أن طلبة الأزهر سيهتفون بسقوط "طه حسين" وكأنهم سيهتفون بسقوط الملك؟!!

وكان شيخ الأزهر في ذلك الوقت قد أمر بتأليف لجنة من العلماء لدرس كتاب طه حسين ورفع تقرير بما فيه، ورفعته إليه وكان على النحو التالي:

(١) المصدر نفسه ص ص ٢٤٩، ٢٥٠.

"حضرة صاحب الفضيلة مولانا الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر.

السلام عليكم ورحمة الله:

وبعد قد اجتمعت اللجنة المؤلفة بأمر فضيلتكم من الموقعين عليه لفحص كتاب طه حسين المسمى "الشعر الجاهلي" بمناسبة ما قيل عنه من تكذيب القرآن الكريم، واطلعت على الكتاب، وهذا ما نرفعه إلى فضيلتكم عنه بعد فحصه واستقراء ما فيه:

يقع الكتاب في ١٨٣ صفحة، وموضوعه إنكار الشعر الجاهلي وأنه منتحل بعد الإسلام لأسباب زعمها- وقال إنه بنى بحثه على التجرد من كل شيء حتى من دينه وقوميته عملاً بمذهب "ديكارت" الفرنسي. والكتاب كله مملوء بروح الإلحاد والزندقة، وفيه مغامز عديدة ضد الدين مبثوثة فيه لا يجوز بحال أن تلقى إلى تلامذة لم يكن عندهم من المعلومات الدينية ما يتقون به هذا التضليل المفسد لعقائدهم والموجب للخلاف والشقاق في الأمة وإثارة فتنة عنيفة دينية ضد دين الدولة ودين الأمة.

وترى اللجنة أنه إذا لم تكافح هذه الروح الإلحادية في التعليم ويقتلع هذا الشر من أصله وتطهر دور التعليم من "اللادينية" التي يعمل بعض الأفراد على نشرها بتدبير وإحكام تحت ستار حرية الرأي، اختل النظام وفشت الفوضى واضطرب حبل الأمن. لأن الدين هو أساس الطمأنينة والنظام.

الكتاب وضع في ظاهره لإنكار الشعر الجاهلي، ولكن المتأمل قليلاً يجده دعامة من دعائم الكفر ومعولاً لهدم الأديان، وكأنه ما وضع إلا ليأتي عليها من أصولها، وبخاصة الدين الإسلامي، فإنه تذرع بهذا البحث إلى إنكار أصل كبير من أصول اللغة العربية من الشعر والنثر قبل الإسلام مما يرجع إليه في فهم القرآن والحديث، هذا ما يرمي إليه الكتاب في جملته، ولنذكر نبذًا منه بعضها كفر صريح وبعضها يرمي إلى الإلحاد والزندقة فنقول:

قال في صفحة ٢٦ ما نصه "للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن

أن يحدثنا عنهما أيضًا، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة".

أنكر المؤلف بهذا هجرة سيدنا إبراهيم مع ولده إسماعيل عليهما السلام، وقال إن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي وهو تكذيب صريح لقول الله تعالى في سورة إبراهيم حكاية عنه عليه الصلاة والسلام، ﴿وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا البلد آمنا واجنبني وبني أن نعبد الأصنام رب إنهن أضللن كثيرًا من الناس فمن اتبعني فإنه مني ومن عصاني فإنك غفور رحيم، ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم، ربنا ليقيموا الصلاة فاجعل أفئدة من الناس تهوي إليهم وارزقهم من الثمرات لعلهم يشكرون﴾ وقال في الصفحة نفسها "نحن مضطرون إلى أن نرى هذه القصة -يريد قصة الهجرة- نوعًا من الحيلة لإثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة، وبين الإسلام واليهودية. والقرآن والتوراة من جهة أخرى".

وهو في هذا النص يصرح بأن القرآن اختلق هذه الصلة بين إسماعيل والعرب ليحتال على جلب اليهود وتأليفهم، ولينسب العرب إلى أصل ماجد زورًا وبهتانًا لأسباب سياسية أو دينية. وهذا من منتهى الفجور والفحش والطعن على القرآن الكريم في إثباته أبوة إبراهيم للعرب في قوله تعالى: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج ملة أبيكم إبراهيم﴾ الآية.

وقال في صفحة ٢٧ " وقد كانت قريش مستعدة كل الاستعداد لقبول مثل هذه الأسطورة -الهجرة المذكورة- في القرن السابع للمسيح.. إلى أن قال في صفحة ٢٩ "إذًا فليس ما يمنع قريشًا من أن تقبل هذه الأسطورة التي تفيد أن الكعبة من تأسيس إسماعيل وإبراهيم، كما قبلت روما قبل ذلك ولأسباب مشابهة أسطورة أخرى صنعتها لها اليونان تثبت أن روما متصلة بإينياس بن بريام صاحب طروادة، أمر هذه القصة إذًا واضح فهي حديثة العهد قبيل الإسلام واستغلها الإسلام لسبب ديني، وقبلتها مكة لسبب ديني وسياسي أيضًا، وإذًا فيستطيع

التاريخ الأدبي واللغوي ألا يحفل بها عندما يريد أن يتعرف أصل اللغة العربية الفصحى" وهو تكذيب صريح لقوله تعالى: ﴿وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل﴾ الآية سورة البقرة، ولقوله تعالى: ﴿وإذ بوأنا لإبراهيم مكان البيت ألا تشرك بي شيئًا وطهر بيتي للطائفين والقائمين والركع السجود، وأذن في الناس بالحج يأتوك رجالاً من كل فج عميق﴾ وقوله تعالى: ﴿واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل أن طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود﴾ إلى غير ذلك من الآيات التي في هذا الموضوع، وهو فوق تكذيبه للقرآن، يقول إن فيه تدليسًا واحتيالاً لأسباب سياسية ودينية من أجلها اختلق هذه الأخبار- بهذا وأمثاله يقرر المؤلف أن القرآن لا يوثق بأخباره ولا بما فيه من التاريخ.

وكم يترك هذا الكفر الفاحش في عقول الطلبة من أثر سيئ وهدم لعقائدهم ودينهم، وماذا بقي في القرآن من ثقة وحرمة في نفوسهم بعد هذا الكتاب؟

وقال في صفحة ٢٣ "وهناك شيء بعيد الأثر لو أن لدينا أو لدى غيرنا من الوقت ما يمكننا من استقصائه أو تفصيل القول فيه، وهو أن القرآن الذي تلي بلغة واحدة ولهجة واحدة هي لغة قريش ولهجتها لم يكد يتناوله القراء من القبائل المختلفة حتى كثرت قراءاته وتعددت اللهجات فيه وتباينت تباينًا كثيرًا "إلى أن قال" إنما نشير إلى اختلاف آخر في القراءات يقبله العقل ويسيغه النقل وتقتضيه ضرورة اختلاف اللهجات بين قبائل العرب التي لم تستطع أن تغير حناجرها وألسنتها وشفاهها لتقرأ القرآن كما يتلوه النبي وعشيرته من قريش، فقرأته كما كانت تتكلم" إلى آخر ما قال.

وهذا تصريح منه بأن القراءات لم تكن منقولة كلها عن النبي ﷺ، بل هي من اختلاف لهجات القبائل، فالسبع المتواترة ليست عنده واردة عن النبي ﷺ، ومعلوم في أصول الدين أن السبع متواترة وأن طريقها الوحي فمنكرها كافر.

وعدا ما سردناه توجد صحائف عديدة فيها مغامز مؤلمة منها ما قاله في صفحة ٨١ وشاعت في العرب أثناء ظهور الإسلام وبعده فكرة أن الإسلام يجدد

دين إبراهيم. وفي الصفحة التي قبلها "أما المسلمون فقد أرادوا أن يثبتوا للإسلام أولية في بلاد العرب كانت قبل أن يبعث النبي، وأن خلاصة الدين الإسلامي وصفوته هي خلاصة الدين الحق الذي أوحاه الله إلى الأنبياء من قبل" وهو في هذا يكذب قوله تعالى: ﴿ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفًا وما كان من المشركين﴾ وقوله تعالى ﴿إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا﴾ إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة في هذا الموضوع، ومنها غير ذلك كثيرًا مما هو مثبوت في الكتاب.

ولا ريب في أن هذا هو عين ما يطعن به المشركون على القرآن في مبدأ أمره، قال تعالى في سورة الفرقان: ﴿وقال الذين كفروا إن هذا إلا إفك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون فقد جاءوا ظلمًا وزورًا، وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلاً﴾.

فاللجنة ترفع إلى فضيلتكم ما وصلت إليه على سرعة من الوقت مما سطره المؤلف من الكفر الصريح، وتترك ما ينطوي في ثناياه من الإلحاد والزندقة ما لا يخفي على الناظر.

نرفعه مطالبين فضيلتكم والحكومة بوضع حد لهذه الفوضى الإلحادية، خصوصًا التي تنبت في التعليم لهدم الدين بمعول الزندقة كل يوم، فما نفرغ من حادثة إلا ونستقبل حوادث لا تدع المؤمن مطمئنًا على دينه.

نطالب فضيلتكم والحكومة بذلك حرصًا على أبناء الدولة أن يتفشى هذا الداء فيهم، وهم رجال المستقبل وسيكون بيدهم الحل والعقد في مهام الأمور.

ونحن لا نفهم كيف تصرف أموال المسلمين وأوقاتهم على تعليم نتيجة هذا الإلحاد الذي يبثه الداعي ويتقاضى عليه مرتبًا ضخمًا من هذه الأموال.

وهل بهذه الطريقة وعلى هذا النحو تخدم وزارة المعارف أبناء الأمة ورجال الغد وتبني صرح التعليم والتربية؟

نسأل الله أن يوفقكم لما فيه المصلحة والسلام

توقيع: محمود الديناري، عبد المعطي الشرشيمي، محمد عبد السلام القباني،

عبد ربه مفتاح، عبد الحكيم عطا، محمد هلال الأبياري، عبد الرحمن المحلاوي، محمد علي سلامة

٢٦شوال ١٣٤٤"[١]

ويبدو أن طه حسين خشى أن تستبعده الجامعة من العمل فيها، فأراد أن يتوسط له رئيس الجامعة، لدى السلطات من جهة، ولدى الرأي العام من جهة أخرى، وأقسم طه حسين لرئيس الجامعة بأن دروسه خلت من أي تعريض للدين، وأنه لم يكن ليجرؤ على فعل ذلك، وهو يعلم أن الجامعة لم تنشأ لمثل هذا العمل المشين.. حيث رفع طه حسين في ١٢ مايو ١٩٢٦ كتابًا إلى رئيس الجامعة يستعطفه فيه، ويرجوه أن يخاطب المسؤولين والناس بهذا المعنى إذ يقول بالنص في هذا الكتاب: "حضرة صاحب العزة الأستاذ الجليل مدير الجامعة

أتشرف بأن أرفع إلى عزتكم ما يأتي:

كثر اللغط حول الكتاب الذي أصدرته منذ حين باسم "في الشعر الجاهلي" وقيل: إني تعمدت فيه إهانة الدين والخروج عليه، وإني أعلّم الإلحاد في الجامعة، وأنا أؤكد لعزتكم أني لم أرد إهانة الدين ولم أخرج عليه، وما كان لي أن أفعل ذلك وأنا مسلم أومن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وأنا الذي جاهد ما استطاع في تقوية التعليم الديني في وزارة المعارف حين كلفت العمل في لجنة هذا التعليم، ويشهد بذلك معالي وزير المعارف وأعوانه الذين شاركوني في هذا العمل، وأؤكد لعزتكم أن دروسي في الجامعة خلت خلوًا تامًا من التعرض للديانات؛ لأني أعرف أن الجامعة لم تنشأ لمثل هذا.

وأنا أرجو أن تتفضلوا فتبلغوا هذا البيان من تشاءون وتنشره حيث تشاءون وأن تقبلوا تحياتي الخالصة وإجلالي العظيم.

طه حسين "[٢]

(١) نص هذه الوثيقة موجود في: مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، المعركة بين القديم والجديد، مكتبة مصر، القاهرة، د ت ص ١٦٩ إلى ص ١٧٤.

(٢) النص أورده الرافعي في " تحت راية القرآن" مصدر سابق ص ١٧٥.

وقد فهم مصطفى صادق الرافعي -وكان في ذلك الوقت مشتبكًا مع طه حسين اشتباكًا عنيفًا- مغزى هذه الرسالة فكتب معلقًا عليها:

"قلنا فما كان بعد ذلك إلا خنس أستاذ الجامعة وذهبت كل شجاعته الأدبية في رغيف من الخبز.. وأصبح دينه بين عقله وبطنه، فجعل له خوف الجوع دينًا، وخشى أن يخرجوه من الجامعة فرفع هذا الكتاب إلى مديرها لينشره على الأمة "(١)

ويذكر في هذا الإطار أن كتاب "الشعر الجاهلي" كان قد عرض على مدرسة دار العلوم لتقر تدريسه لطلبتها فاجتمع مجلس إدارة المدرسة ونظر فيه ثم قرر نبذه وإهماله، وقطع بأنه كتاب لا يجوز تدريسه ولا قيمة له، ووقع هذا القرار وزير المعارف ثم رد الكتاب إلى الجامعة(٢) .

في ذلك الحين كان مجلس النواب في مصر قد شرع في مناقشة الكتاب واستجواب الحكومة ووزير المعارف، خاصة أن الجامعة، بعد نشر الكتاب، حاولت مجاملة طه حسين وحمايته على حساب دافع الضرائب من الشعب المصري، وذلك عندما قامت بجمع الكتاب بشرائه من السوق، على نفقة الجامعة، ما جعل نواب المجلس يعتبرون ذلك الإجراء "فسادًا ماليًا" يستدعي استجواب وزير المعارف الذي اعترف بالواقعة، و أدان الجامعة التي سمحت بتدريس الكتاب على طلابها، ووافق على إعدام الكتاب، وإحالة طه حسين على النيابة. ولما العلمانيون يتعمدون الكذب وتزوير الحقائق بشأن ما جرى سواء داخل مجلس النواب أو أثناء التحقيق في النيابة العامة مع طه حسين، وحاولوا تصوير الوضع وكأن نواب الأمة وكذلك الهيئات القضائية قد باركت ما ذهب إليه طه حسين في كتابه فإنه من الأهمية هنا أن ننقل بأمانة شديدة تفاصيل وقائع الجلسات التي ناقشت أزمة الكتاب دون أي تدخل من جانبنا. ففي جلسة ١٣ سبتمبر ١٩٢٦ والتي خصصت لمناقشة ميزانية الجامعة، ناقش النائب عبد الخالق عطية ميزانية الجامعة، ثم تحول إلى أزمة كتاب "في الشعر الجاهلي"،

(١) المصدر نفسه ص ١٧٥.

(٢) المصدر نفسه ص ١٨١.

والتي استحوزت تقريبًا على كل اهتمام النواب لمدة يومين متتاليين، إذ استهل النائب كلمته بقوله:

"حدث يا حضرات الأعضاء حادث بالجامعة المصرية، وقام من ناحيتها صوت أفقدها عطف الكثيرين، قد أدى إلى فتنة أو كاد، والأشد والأنكى أن البلاد لم ينلها حظ ولم تنلها مصلحة ظاهرة أو خفية من إثارة ذلك الموضوع الذي تعرض له صاحب ذلك الصوت حتى كان يقال ولو من طريق التساهل: أن الحسنات تكافأت مع السيئات. وأظن أن حضراتكم بعد هذا البيان قد فطنتم إلى ما أريد وتبينتم أن الصوت المعنيَّ بقولي هذا هو كتاب "الشعر الجاهلي"، ذلك الذي تضمن طعنًا ذريعًا على الموسوية الكريمة والعيسوية الرحيمة، وعلى الإسلام دين الدولة المصرية بنص الدستور.

أيها السادة: إن العقائد كانت وما زالت في الشرق وفي الغرب أيضًا عواطف حساسة متوثبة متيقظة متأججة ولو ظهرت خامدة، فالرجل العاقل يجب عليه أن يبتعد عن كل ما يهيجها، والرجل العالم حقًا الذي يفهم البيئة التي يعيش فيها والوسط الذي يكتنفه، يجد من علمه متسعًا لا نهاية له لمعالجة الإصلاح والعيوب الكثيرة دون أن يجد نفسه مضطرًا في وقت ما إلى أن يلج هذا الباب الذي قد يترتب على ولوجه الكثير من الحوادث الجسام والأمور العظام.

يا حضرات النواب، أرجو أن لا يتأوّل علينا متأوّل أو يتقوّل علينا متقوِّل أو يمتنَّ علينا ممتن بأنه أشد منا غيرة على حرية العلم والتعليم وأعظم منا رغبة في تأييد حرّية الرأى والتفكير. إنه لا توجد في العالم حرّيات مطلقة، ولو كان الأمر كذلك لقام في البلاد من يهاجم نظام الحكم اعتمادًا على حرّية الرأى، ولو كان الأمر كذلك لقام في البلاد من يبث مبادئ الفوضوية أو البلشفية استنادًا إلى حرّية الرأى، ولكن الحرّية – يا حضرات الأعضاء – محددة وتنتهي عندما تبتدئ بالتصادم مع مقتضيات النظام والقانون. أنت حر في كل ما تريد، ولكن حاذر أن تقع تحت سلطة القانون.

إن التعليم حر بنص الدستور، وليس منا من يعارض في ذلك؛ ولكن الدستور

قال أيضًا: إن التعليم حر إلا إذا أخل بالنظام العام، إذا كان منافيًا للآداب. والإخلال هنا معناه أن يترتب على تقرير الرأي حدوث فتنة أو احتمال حدوثها، وعند ذلك يقف القانون حدًا حائلاً؛ لأن المصالح العامة مقدمة عن الشهوة؛ فعلى الذين يفهمون حرية الرأى كما حددها القانون، وعلى الذين يعقلون حرية التعليم كما يعنيها القانون، أن يفهموا أننا إذا تعرضنا لهذه المسألة فإنما نريد أن نكون دائمًا في دائرة القانون.

أيها السادة: إن تصرف هذا الشخص كان أيضًا مخالفًا للذوق، فإنه مدرس بالجامعة المصرية، وهي معهد أميري يعيش من أموال الحكومة الممثلة للأمة، فهو يتقاضى مرتبة من هذه الهيئة التي دينها الإسلام، فلم يكن من المفهوم ولا من المعقول ولا من حسن الذوق أن يقوم هذا الشخص فيبصق في وجه الحكومة التي يتقاضى مرتبه من أموالها بالطعن على دين رعيتها من أقلية أو أكثرية. إننا إذ نسلم أولادنا للحكومة ليتعلموا في دورها نفعل ذلك معتمدين على أن بيننا وبينها تعاقدًا ضمنيًا على أن الديانات محترمة؛ لا أقول تعاقدًا ضمنيًا فقط، بل صريحًا؛ لأن الحكومة تعنى بتعليم الدين في مدارسها وتضعه في مناهجها؛ وإذا كان الأمر كذلك فعلى الذين يريدون أن يحرقوا بخور الإلحاد أن يحرقوه في قلوبهم؛ لأنهم أحرار في عقائدهم، أو أن يحرقوه في منازلهم، لأنهم أحرار في بيئاتهم الخاصة، أما أن يطلقوه في أجواء دور العلم ومنابر الجامعة فهذا لا يمكن أن نفهمه بأى حال من الأحوال " تصفيق حاد "

ثم يتابع النائب عبد الخالق عطيه مداخلته مشيرًا إلى واقعة الفساد المالي الذي ارتكبته الجامعة مجاملة لـ طه حسين إذ يقول:

"وأغرب ما في هذا التصرف إن صح ما بلغني من أن إدارة الجامعة اشترت من مؤلف هذا الكتاب كتابه، اشترته يا حضرات النواب من أموال الأمة الموتورة بهذا العمل! فإن كان هذا الكتاب سيدرس في الجامعة فتلك ثالثة الأثافي، وليس لنا على هذا الأمر تعليق؛ أما إذا كان الغرض من شراء الكتاب اتقاء ضرر انتشاره فهذا أيضًا تصرف غير معقول، لأن مال الأمة لا يجوز أن يدفع أجرًا ومكافأة على

إساءة للأمة، ولأن هذا التصرف في حد ذاته من المكافأة. وهذه المكافأة قد حلت حيث كانت تجب الإساءة وحيث كانت تجب المجازاة؛ هذا كله إن صح ما سمعته من أن إدارة الجامعة قد اشترت هذا الكتاب.

* * *

وعقب بعد ذلك وزير المعارف على هذا الاستجواب على النحو التالي

" وزير المعارف: أما فيما يختص بمسألة كتاب "في الشعر الجاهلي" فقد قلت لحضراتكم في الجلسة الماضية إننا نطمع في أن تكون الجامعة معهدًا طلقًا للبحث العلمي الصحيح، وليس معنى هذا أننا نرضى أن تكون كراسي الأساتذة منابر تلقى فيها المطاعن في أي دين من الأديان.

قصد النيْل من كرامته أو التهجم على حرمته، وإنما واجب الأساتذة أن يتحاشوا ذلك في كتاباتهم ومحاضراتهم، وحادثة كتاب " في الشعر الجاهلي " حصلت كما تعلمون في عهد الوزارة السابقة، فلما توليت الوزارة أردت أن أقف على حقيقة الأمر، فسألت سعادة مدير الجامعة عن الإجراءات التي اتخذها إزاء هذه الحادثة، فأجاب بأن الجامعة منعت انتشار الكتاب بشراء جميع النسخ من المكاتب وحصرتها في مخازنها، وكما اتخذت الإجراءات اللازمة لمنع طبع نسخ أخرى منه، وقد أكد لي سعادته أن ما يؤاخذ عليه المؤلف لم يُلقه على طلبته في الجامعة كما ظن وأن المؤلف صرح على صفحات الجرائد بأنه مسلم ولم يقصد الطعن في دين من الأديان أو المس بكرامته".. ضجة.

هذا ما أكده لي مدير الجامعة، أما فيما يختص بالمبلغ الذي دُفع ثمنًا للكتاب فإنى أصرح بأني لو كنت مسؤولاً لما رضيت بهذا التصرف، وإني موافق على استرداده إذا كان لا يوجد مانع قانوني يحول دون ذلك.

أما فيما يختص بالإجراءات الأخرى فلا يخفى على حضراتكم أن المؤلف مسافر إلى أوربا من شهر يونيو عقب تأليف الوزارة مباشرة ولم يعد بعد؛ فلا يمكن أن أتخذ من الآن إجراءات في غيابه، وعلى كل حال فإني أعد ببحث المسألة....

الرئيس ترفع الجلسة للاستراحة.[1]

ثم أعيدت الجلسة للانعقاد وتحدث فيها النائب الشيخ مصطفى القاياني، وكان الأخير قد أعلن قبل انعقاد المجلس بأيام، عزمه على استجواب رئيس الوزراء في شأن كتاب في الشعر الجاهلي، ثم بذلت مساع حثيثة لحمله على العدول عن الاستجواب، ثم استبدل الاستجواب بسؤال نشرته الأهرام على أن يكون الرد عليه كتابة غير أن رئيس الوزراء لم يرد، وفي غضون ذلك بذل أصدقاء طه حسين جهودًا كبيرة لإقناع الذين ينون المطالبة بإلغاء وظيفته بالجامعة بالعدول عن ذلك، حيث تحولت الجلسة إلى مناقشة علمية لموضوع الكتاب من جهة واستشراف نمط الإجراء القانوني لصاحبه من جهة أخرى، حيث استهل القاياتي مداخلته باستعراض سريع مواضع للنصوص الواردة في الشعر الجاهلي والتي تستوجب مسائلته جنائيًا إذ يقول:

"الذي أريد الكلام فيه من غير إطالة هو موضوع كتاب "في الشعر الجاهلي" الذي ألفه الدكتور طه حسين وهو ابن الجامعة البكر الذي كانت تنفق عليه من مال الأمة، وما كان يظن أبدًا أن يقابل هذا الإحسان بالعقوق إلى درجة أن يضربها بضرب دين الإسلام دين الأغلبية.

ذكر حضرة النائب الأستاذ عبد الخالق عطية ملاحظات كثيرة عن هذا الكتاب، وعن وقعه على الأمة، وتأثيره في قارئيه وسامعيه، حتى لقد قال بحق: "أنه أثار فتنة أو كاد". والحق أن يقال إنه ما كان من المظنون أن يوجد بين المسلمين في مصر من يجرؤ على الدين إلى هذا الحد الذي بلغه الشيخ طه حسين.

قبائح متعددة، ما بين تكذيب لصحيح التاريخ وتكذيب لنصوص القرآن، ونسبة التحايل إلى الله وإلى النبي محمد وإلى موسى عليهما السلام.

ثم يفجر النائب مفاجأة عندما يعرض على المجلس نصًا من مقدمة "في الشعر الجاهلي" يعترف فيها طه حسين أنه ألقى هذا الكتاب في صورة دروس على ما لا يقل عن مائتي طالب بقسم اللغة العربية، فيما كان طه حسين قد أنكر

(١) أورد هذه الوثيقة الرافعي في "تحت راية القرآن" مصدر سابق من ص ٤٠٢ إلى ص ٤٠٨.

في الرسالة التي عرضها على رئيس الجامعة والمشار إليها فيما تقدم - أنه عرض فصولا من كتابه على طلابه، هذه المفاجأة سببت حرجًا بالغًا لـطه حسين و أحمد لطفي السيد رئيس الجامعة، إذ بينت أنهما كانا يكذبان على الرأي العام وعلى المؤسسات الرقابية والتشريعية بالدولة إذ جاء في معرض مداخلة القاياتي:

"وقبل أن أتعرض لسرد ما جاء في هذا الكتاب أو سرد شيء منه، أريد أن أظهر لكم شدة اندهاشي مما نقله معالي وزير المعارف عن حضرة مدير الجامعة، من أن هذا الكتاب لم يلق على الطلبة، يعني أن الدكتور طه حسين لم يلق على طلبته ما جاء في هذا الكتاب. اندهشنا من هذا القول؛ لأن المؤلف نفسه صرح في مقدمة كتابه أنه ألقاه على الطلبة ولست أدري كيف يمكن أن يكون حقًا ما قيل من أنه لم يلقه على طلبته بعد أن يقرر هو نفسه بأنه ألقاه عليهم".

بعد أن ألقى القاياتي مفاجأته، ارتفعت أصوات النواب، مستفسرين: ماذا قال؟ فأجاب:

"الشيخ القاياتي: قال في مقدمة الكتاب: "هذا نحو من البحث في تاريخ الشعر العربي لم يألفه الناس عندنا من قبل، وأكاد أثق بأن فريقًا منهم سيلقونه ساخطين عليه، وبأن فريقًا آخر سيزورون عنه أزورارًا، ولكنى على سخط أولئك وازورار هؤلاء، أريد أن أذيع هذا البحث، أو بعبارة أصح، أريد أن أقيده، فقد أذعته قبل اليوم حين تحدثت به إلى طلابي في الجامعة، وليس سرًا ما تحدثت به إلى أكثر من مائتي شخص".

هذا قول المؤلف في مقدمة الكتاب، ولست أفهم كيف يقال بعد ذلك إنه لم يلق هذا الكتاب على طلبة الجامعة، وأن يترتب على ذلك ما رتبته الجامعة من منع أستاذ أن يرد عليه في الجامعة بعد أن سمحت له بذلك. بعلة أن الكتاب لم يلق على الطلبة حتى يرد عليه في نفس الجامعة".

ثم يستعرض المآخذ على الكتاب بقوله:

"لقد جاء في هذا الكتاب تكذيب صريح للقرآن، ونسبة صريحة للنبي ﷺ بأنه

متحايل، وكذب صريح على التاريخ؛ لا يجوز أبدًا أن نهمل ولا أن نترك صاحبه دون تدقيق معه في البحث ويكون حسابنا معه عسيرًا. إننى أعرف أنه من الكرم والمروءة أن يعفو الإنسان عمن أساء إليه، ولكن من الظلم والتهجم على المصلحة أن يعفو الإنسان عمن أساء إلى غيره، أو عمن طعن في وطنه أو دينه "تصفيق".

إن الدولة أعلنت في دستورها أنها دولة إسلامية، وإن دولة إسلامية لا تحافظ على دينها من أن يمس ولا على كرامتها أن تجرح لهي دولة أعوذ بالله أن تكون مصر من أمثالها!

لقد بلغت الدرجة بالدكتور طه حسين أن يذكر في كتابه أن حادثة إبراهيم وإسماعيل – التي نص الكتاب العزيز عليها – حادثة لا يعول عليها التاريخ ولا يمكن التسليم بها، وإنها هي حادثة أرجعها المسلمون لسبب مخصوص هو سبب سياسي أكثر منه دينيًا.

وقد جاء في كتابه بالصفحة ٢٦ ما يأتي:

" للتوراة أَن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل؛ وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضًا، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي".

معنى هذا أن دعوى الله أن شيئًا حصل لا ينهض دليلاً على أن هذا الشيء حصل؛ والله يعلم أن هذا يساوى في قوله إن الله كذاب فيما قال!

ثم جاء في الصفحة المذكورة:

"... فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة. ونحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة نوعًا من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة، والقرآن والتوراة من جهة أخرى؛ وأقدم عصر يمكن أن تكون قد نشأت فيه هذه الفكرة إنما هو هذا العصر الذي أخذ اليهود يستوطنون فيه شمال البلاد العربية ويبثون فيه المستعمرات، فنحن نعلم أن حروبًا عنيفة شبت بين هؤلاء اليهود المستعمرين وبين العرب الذين كانوا يقيمون في هذه البلاد وانتهت بشيء من المسالمة والملاينة ونوع

من المحالفة والمهادنة؛ فليس ببعيد أن يكون هذا الصلح الذي استقر عليه الرأي بين المغيرين وأصحاب البلاد منشأ هذه القصة التي تجعل العرب واليهود أبناء أعمام، لا سيما وقد رأى أولئك وهؤلاء أن بين الفريقين شيئًا من التشابه غير قليل، فأولئك وهؤلاء ساميون ".

وقد جاء بالصحيفة ٢٧ ما يأتي:

"وقد كانت قريش مستعدة كل الاستعداد لقبول مثل هذه الأسطورة في القرن السابع للمسيح ".

كلمة " الأسطورة " يا حضرات الزملاء لا تقال إلا للخرافات أو الترَّهات، فالقول بأن هذه القصة التي وردت في كتاب الله العزيز خرافة، يعني أن الله يخرف ونحن نؤمن بتخريفه "مقاطعة ".

وأنا والله لا أريد التشنيع، ولكنني أريد أن أذكر حقيقة، أريد أن أقول لأقوام لا يرون رأينا ويدّعون أن البحث أمر واجب حرّ وأنه لا يجوز لنا أن نقيد حرية الناس في آرائهم – أقول لهم إننا لا نقيد حريتهم في عقائدهم، ولكننا نقيد آراء تلّقن أولادُنا وتشاع على أفراد الأمة ما بين متعلم وغير متعلم، ولا بد أن يكون ذلك داعية الضلال والفسوق، فإذا لم أطل بينكم الليلة في سرد النصوص الواردة في هذا الكتاب وذكر العبارات الشنيعة التي لا تدل إلا على زندقة، فلأنني لا أريد إدخال الحزن على قلوبكم، ولأني لا أود أن أرى دموعكم تسيل جزعًا على دينكم وشرف دولتكم.

إننا لا نتكلم في هذا إلا بباعث المحافظة على الدين، وليس ذلك بالأمر الذي يهم المسلم دون غيره، فإن كرامة الأديان على السواء يجب أن تكون محفوظة. إنني لا أسمح ولا أقبل أن يطعن أحد في دين المسيح عليه السلام ولا أقبل أن يطعن في دين موسى عليه السلام، بالنسبة التي لا يرضى بها أحد أن يطعن على دين محمد عليه السلام، فإن حرمات الأديان يجب أن تكون موفورة.

إنني لا أخشى أن يقال إننا نتكلم متعصبين تعصبًا دينيًا؛ لأنه إذا كان التعصب

الديني هو المحافظة على كرامة الأديان جميعًا فإنني أول المتعصبين.

كنت أودّ بعد أن قرأت لكم كلمات المؤلف أن أقرأ كلمات الله فيما كذبه المؤلف ولكني لا أظن أنكم في حاجة إلى ذلك.

نريد أن نثبت في تاريخ عملنا أننا لا نقبل أبدًا أن يتهور متهور على الدين تهورًا يحط كرامته وكرامة الدولة، فإن الطعن في دين الدولة طعن في الدولة، هو طعن في كل فرد من أفرادها. ولا نرضى أن يسجِّل علينا التاريخ أنه قد فُتح بيننا هذا الباب، ونُشر بيننا هذا الكتاب، وقامت عليه الضجة التي قامت، ثم يمر عليها كما يمر السحاب دون أن ينال المسئ جزاء إساءته؛ لا أريد أن يقال: طُعن في الدين وشُهِّر به ومر الأمر على مجلس النواب وخرج الطاعن نظيفًا بدون جزاء!

إن الرحمة واجبة، ولكن ليس في الدين؛ قد أوجب الدين أن يرجم بعض من يرتكب الجرم: فما بالكم فيمن يدعي أن الله كاذب، وأن النبي كاذب، أن المؤمنين جاهلون لا يفرقون بين الحق والباطل؟

ولا يجوز أن يُكتَفَى مطلقًا بأن المؤلف صرح في الصحف أنه مسلم؛ وإنني ألفت نظركم إلى أن الدكتور المؤلف لم تسمح له نفسه - مع أن الموقف كان شديدًا والإلحاح عليه كثيرًا - أن يكتب كلمة يشرح بها ما قال وأن يؤوله بمعنى يُفهم منه خلاف ما فهمناه.

إذا كان قد ارتد بكتابه ثم رجع إلى الإسلام بعد ذلك فهو مسلم، ولكن التوبة لا تغفر الذنب ولا تعفى من العقوبة؛ وقد كنت أريد أن أقترح اقتراحًا خاصًا ولكني اطلعت على اقتراح لحضرة عبد الحميد البنان بك ووافقته عليه.

نلاحظ هنا أيضًا أن النائب كان ينقل نصوصًا مما ورد في كتاب طه حسين، ولم يؤسس اتهاماته ودعوته إلى محاكمة المؤلف، إلا على دلائل قوية، وواقع الحال أن هذا المنحى كان حاضرًا سواء في تقارير الأمن أو في تقارير الجهات العلمية المختصة في الفصل في مثل هذه الأمور، وهي دلالة على أن طه حسين لم تتعسف معه أية سلطة أنيط بها الفصل في أمر كتابه.

بعد ذلك تقدم نائب الجمالية عبد الحميد البنان اقتراحًا من ثلاثة أقسام: إبادة كتاب الشعر الجاهلي، وإحالة الدكتور طه حسين إلى النيابة، وإلغاء وظيفته.. ولنستعرض الوقائع الخاصة بهذه المطالب وكما حدثت بالضبط داخل المجلس:

"الرئيس: تلا اقتراح حضرة عبد الحميد البنان بك ونصه.

"أقترح على المجلس الموقر تكليف الحكومة:

أولاً - مصادرة وإعدام كتاب طه حسين المسمى "في الشعر الجاهلي" بمناسبة ما جاء فيه تكذيب القرآن الكريم، واتخاذ ما يلزم لاسترداد المبلغ المدفوع إليه من الجامعة ثمنًا لهذا الكتاب.

ثانيًا - تكليف النيابة العمومية رفع الدعوى العمومية على طه حسين مؤلف هذا الكتاب لطعنه على الدين الإسلامي دين الدولة.

ثالثًا - إلغاء وظيفته من الجامعة، وذلك بتقرير عدم الموافقة على الاعتماد المخصص لها".

ثم تُلى اقتراح حضرة محمود لطيف بك وهذا نصه:

"أقترح بعد البيانات التي سمعها المجلس الموقر عن كتاب "في الشعر الجاهلي" أن يقرر المجلس رغبته إلى الوزارة في معاقبة مؤلف هذا الكتاب الذي أهان في مؤلفه الشرائع السماوية والأنبياء، وأهان فيه دين الدولة الرسمي، وأن تتخذ الوزارة ما يحفظ المعاهد العلمية من أن تكون مقامًا لمثل هذا التهجم، مع اتخاذ اللازم لإعدام النسخ الموجودة من هذا الكتاب "الرئيس: هل يريد مقدم الاقتراح الأول أن يؤخذ الرأى على اقتراحه فقرة فقرة.

عبد الحميد البنان أفندي: نعم.

محمود وهبة القاضى بك: أذكر أن الشيخ طه حسين كتب في الجرائد أنه مؤمن بالله ونبيه وكتبه ورسله واليوم الآخر "ضجة".

معنى هذا أني ممتنع عن الكلام ما دمتم غير راغبين فيه".

ثم ألقى رئيس الحكومة في ذلك الوقت عدلي يكن باشا بيان الحكومة، أوضح فيه أنه اتخذ مع وزير المعارف التدابير التي تحول دون تكرار هذا العمل في المستقبل، وأنه اكتفى بسحب الكتاب من السوق، وأكد على أن المؤلف اعتذر عن كتابه، وقال:

"فقد ذكر معالى وزير المعارف العمومية أن هذا الكتاب طبع ونشر في عهد الوزارة السابقة؛ وحين تشكلت هذه الوزارة وجدت برئاسة مجلس الوزراء خطابًا من حضرة صاحب الفضيلة شيخ الجامع الأزهر يطلب فيه من الحكومة أن تتخذ إجراءات خاصة في موضوع هذا الكتاب، وأذكر منها رفع الدعوى الجنائية على المؤلف؛ فطلبت من وزير المعارف بحث هذا الموضوع، فبحثه وكتب لي خطابًا بين فيه نتيجة بحثه باشتراك مدير الجامعة وما رأى اتخاذه من التدابير اللازمة لمنع تكرار وقوع مثل هذا العمل في المستقبل. وقد وافقته على ما ارتآه وكتبت لفضيلة شيخ الأزهر بما قرره وزير المعارف ووافقته عليه، من حبس الكتاب، أي منع انتشاره، وبأن المؤلف قد اعتذر بما بينه معالي وزير المعارف، وأخبرت فضيلته أيضًا بما اعتزمته الحكومة من اتخاذ التدابير لمنع تكرار وقوع مثل هذا العمل من أي أستاذ بالجامعة".

ثم اشتبك بعد ذلك رئيس الوزراء عدلي يكن مع رئيس المجلس سعد زغلول حول المطالب الثلاثة للنائب عبد الحميد البنان، أشترك فيها وزير المعارف والحقانية انتهت بموافقة وزير المعارف على الطلب الأول وهو إعدام كتاب "في الشعر الجاهلي"، فيما اعتبر عدلي باشا قرار مجلس النواب بإحالة المؤلف إلى النيابة يعرض الوزارة لمسألة الثقة، وقد جرت وقائع الجلسة على النحو التالي:

"فموافقتى على ما قرره وزير المعارف يعتبر عملاً حكوميًا صدر من رئيس وزارة مسؤول عنه. وإني أفهم أن يُظهر المجلس استياءه من الكتاب، أو أن يترك لوزير المعارف الحرية في اتخاذ إجراءات علاوة على ما اتخذ من قبل، أما أن يقرر المجلس قرارًا يخالف ما اتخذته الوزارة من الإجراءات، أو أن يُلزمها بالقيام بعمل معين زيادة على ما عملته وبما وعد به وزير المعارف، فيكون هذا انتقادًا لإجراءاتها

في هذا الموضوع ويعرِّضها للمسؤولية الوزارية.

الرئيس: لم أفهم القصد من هذا القول، فهل تريد ألا يتخذ المجلس قرارًا؟

رئيس مجلس الوزراء: الاقتراح المعروض الآن يُعتبر في نظري انتقادًا للوزارة ويعرّضها لمسألة الثقة.

الرئيس: تريد إذن طرح مسالة الثقة بالوزارة.

رئيس مجلس الوزراء: نعم.

الرئيس: حضرة صاحب الدولة رئيس مجلس الوزراء يرى أنه إذا قرر المجلس قرارًا يخالف ما اتخذه من الإجراءات فإن ذلك يدعو إلى طرح الثقة بالوزارة.

رئيس مجلس الوزراء: قلت إنه إذا قرر المجلس قرارًا ما يخالف الإجراءات التي اتخذت وما وعد به وزير المعارف العمومية، فإن ذلك يدل على عدم ثقة المجلس بالوزارة.

وزير المعارف: قلت إن مؤلف هذا الكتاب غير موجود بمصر، ووعدت أنه عند حضوره أبحث المسألة وأسأله فيها. وبعد ذلك يتخذ ما يتراءى من الإجراءات ونعرض كل ذلك على المجلس.

الرئيس: ولكن المجلس ينظر الآن في إلغاء وظيفة.

رئيس مجلس الوزراء: لا شك أن من حق المجلس إلغاء أية وظيفة شاء وهذا لا أعارض فيه مطلقًا.

الرئيس: أنت إذن تعارض في إحالة المؤلف على النيابة؟

رئيس مجلس الوزراء: أعتبر أن في تكليفنا بذلك عدم ارتياح لما قمنا به من الأجراءات، وهذا يدعوني...

الرئيس: يعني أن الوزارة لا تود تكليف النيابة بالتحقيق.

وزير المعارف العمومية: لا تعارض الوزارة في ذلك بعد سؤاله، وإذا تبين لها أن هناك جريمة؟

الرئيس: يعني أن الوزارة تعد بتكليف النيابة بالتحقيق إذا اتضح لها بعد سؤال المؤلف أن هناك جريمة؟

رئيس مجلس الوزارء: قلت إننا اتخذنا ما يجب اتخاذه من الإجراءات.

الرئيس: ولكن للمجلس الحق في إبداء رغبات.

رئيس مجلس الوزراء: إذا كان الغرض إبداء رغبة فهذا شيء آخر.

أما تكليف الحكومة أمرًا فلا يعد إبداء رغبة من المجلس.

الرئيس: يجوز للمجلس أن يكلف الحكومة بأشياء بما له عليها من حق الرقابة الداخلة في اختصاصه؛ فهل تأبى الحكومة ذلك؟ فإذا كنتم تعدوننا بقبول ذلك فهذا حسن، وإلا فإن ذلك يكون أساسًا لمبدأ جديد يلزم بحثه.

رئيس مجلس الوزراء: هذه المسألة من اختصاص السلطة التنفيذية، وللمجلس الحق في إبداء رغبات بخصوصها، فتبحث الحكومة هذه الرغبات لترى إذا كان من الممكن تنفيذها أم لا، فإذا تأكد للحكومة أن هناك جريمة أمكن معاقبته.

الرئيس: هل حضراتكم موافقون على الرغبات التي تليت عليكم؛ أعنى المصادرة وتكليف النيابة العمومية برفع الدعوى وإلغاء الوظيفة.

محمود لطيف بك: إن الاقتراح الذي قدمتُه برغبة يوفق بين رأي المجلس والوزارة.

الرئيس: هناك اقتراح برغبة، فإما أن ترفضوه أو تقبلوه.

غير ممكن مصادرة الكتاب إلا بحكم. الرئيس: قيل إن إدارة الجامعة اشترت هذا الكتاب وحبسته لتمنع بذلك تداوله؛ فهل يكتفي حضرة مقدم الاقتراح بذلك أم يريد إعدامه؟.

عبد الحميد البنان أفندي: أريد إعدامه.

الرئيس: هل تمانع وزارة المعارف في إعدام هذا الكتاب.

وزير المعارف: إن وزارة المعارف لا تمانع في ذلك.

الرئيس: بقيت النقطة الثانية، وهي تكليف النيابة العمومية بإقامة الدعوى ضد المؤلف؛ فهل ترى الحكومة - إذا وافق المجلس على إبداء هذه الرغبة - في ذلك اعتداء على اختصاصها ؟

عبد الخالق عطية أفندي: أرى أن المسألة تتعلق بالصيغة أكثر منها بالموضوع؛ لأنه ربما يتبادر إلى الذهن أن المقصود بلفظة "تكليف" إلزام النيابة برفع الدعوى العمومية فلذلك أقترح أن تستبدل بكلمة "تبليغ" كلمة "تكليف".

الرئيس: إذا استبدلت كلمة "تكليف" المذكورة بالاقتراح بكلمة "تبليغ" فهل لدى الحكومة ما يمنعها من تنفيذ هذه الرغبة إذا وافق المجلس على إبدائها؟

رئيس مجلس الوزراء: لقد تصرفت الحكومة في هذا الموضوع بما رأته مناسبًا؛ فتكليف المجلس إياها بأن تقوم بأكثر مما فعلت يفيد أن ما اتخذته من الإجراءات لم يكن كافيًا؛ وأرى لهذا أنه يجب على أن أعارض في ذلك!

الرئيس: لا يمكننا أن نقبل هذا مطلقًا؛ لأن للمجلس اختصاصات وحقوقًا؛ فله أن يبدي رغبات، ويطلب طلبات، فإذا لم تستطع الحكومة تنفيذها وجب عليها أن تبين له أسباب ذلك، أما إذا رأت الحكومة أنه ليس للمجلس مبدئيًا أن يكلفها أو يدعوها إلى العمل، فإننا لا نقبل ذلك ولا يمكننى أن أرأس هذا المجلس إذا لم يكن ذلك من اختصاصه "تصفيق حاد".

لقد أبدى المجلس فيما مضى رغبات أهم من هذه بكثير، فلم تعترض على تنفيذها؛ وبصفتى رئيس مجلس النواب لا يمكننى أن أقبل ما تقوله الحكومة، من أنه ليس من اختصاص المجلس أن يبدى رغبة كهذه، خصوصًا وأنها ترمي إلى إعطاء القضاء ما هو من حقوق القضاء!

رئيس مجلس الوزراء: لا تقول الحكومة إنه ليس من اختصاص المجلس إبداء رغبات، ولكنها تقول إنها تصرفت في الموضوع، فإذا وافق المجلس على هذه الرغبة فكأنه يقول إن ما قامت به الحكومة لم يكن كافيًا.

الرئيس: إذا كانت موافقة المجلس على إبداء هذه الرغبة تفيد أن تصرُّف الحكومة في هذا المسألة لم يكن كافيًا فإن له هذا الحق.

رئيس مجلس الوزراء: للمجلس الحق إلا أن هذا يعتبر اعتراضًا على تصرف الحكومة".

الرئيس: إنه اعتراض بلا شك، ولكن إذا رأى المجلس أن هذا الاعتراض في محله فما رأى الحكومة في ذلك؟

فكري أباظة بك:

حضرات الزملاء المحترمين! أشار حضرة صاحب الدولة رئيس مجلس الوزراء إلى تصرفات الحكومة في هذا الموضوع إجمالاً. ولكننا لم نطلع على تفاصيل هذه الإجراءات، فمع تمسكنا بما لنا من حق إبداء رغبات، يهمنا أن نطلع على تفاصيل ما قامت به من التصرفات حتى يمكننا أن نحكم عليها، ولكن بما أن الفرصة لا تسمح لنا ولا تمكنا من أن نحكم فيما إذا كانت هذه التصرفات كافية أم لا، فلذلك أقترح تأجيل النظر في هذا الموضوع حتى نطلع على التفاصيل التي أشرت إليها.

الرئيس: إن الحكومة لم تُبين لنا من التفاصيل، ولكنها تقول إن مطالبة المجلس إياها بالقيام بغير ما قامت به يعتبر اعتراضًا على تصرفاتها، حقيقة إن طلب المجلس يعتبر اعتراضًا ولكنه في محلة!

فكري أباظة بك: يمكنك استيفاء الموضوع في فترة التأجيل.

الرئيس: إن الموضوع مستوفٍ.

وزير الحقانية: يظهر لى أن المسألة تكاد تكون من اختصاص وزير الحقانية.

يريد المجلس الموقر أن يبدي رغبة بتقديم مؤلف كتاب " الشعر الجاهلي " إلى المحاكمة.

وتقول الحكومة إنها تصرفت في هذه المسألة بطريقة مخصوصة قبل أن تثار في المجلس، ويقول معالي وزير المعارف إن هذه المسألة محل نظر الوزارة، وأنها

ستتخذ فيها ما تراه من الإجراءات، فهل هناك فارق بين رغبة المجلس وما وعد به معالي وزير المعارف؟ لا أظن أن هناك فارقًا للمجلس أن يبدى رغبة بتبليغ النيابة العمومية لإقامة الدعوى ضد الكاتب، ولمعالى وزير المعارف أن ينظر في هذه الرغبة ويتصرف فيها بما رآه، وأظن أن هذا أليق بكرامة المجلس؛ لأنه وهو الهيئة التشريعية إذا أمر برفع الدعوى العمومية وجاء الحكم فيها مخالفًا لرأيه فيكون معنى هذا أن رأي المجلس لم يكن في محله، أما إذا تركت المسألة للحكومة ورأت أن تقيم الدعوى العمومية ثم صدر الحكم ببراءة المؤلف فلا يؤاخذ المجلس بشيء وتتحمل الوزارة وحدها مسؤولية تصرفها.

الرئيس: يجوز أن يكون تبليغ النيابة من ضمن الإجراءات التي تتخذها الوزارة في هذه المسألة، وتبليغ النيابة هذا لا علاقة له بالحكم في الدعوى.

وزير الحقانية: الذي فهمته أن الاقتراح يومئ إلى تكليف النيابة برفع الدعوى العمومية.

الرئيس: سنستبدل كلمة " تبليغ " بكلمة " تكليف " وأظن أن تبليغ النيابة عن جريمة ارتكبت حق واجب على كل فرد.

وزير الحقانية: لا نزاع في ذلك.

عبد الحميد البنان أفندي: أوافق على أن تستبدل بكلمة " تبليغ " كلمة "تكليف ".

وزير الحقانية: يمكنني أن أقول إن سبب عدم تبليغ النيابة ربما كان مبنيًا على أن كتاب " الشعر الجاهلي " مكروه من الأصل، وكان من الواجب احتقاره وعدم إذاعته بين الجمهور؛ ولما كان التبليغ يقتضي نشر الكتاب في الجرائد وإذاعته بين أفراد الأمة، رأت الوزارة أن لا تبلغ النيابة؛ استهانة بما احتواه الكتاب وتحقيرًا لشأنه!

فإذا رأى المجلس مع ذلك ضرورة لتبليغ النيابة فلا مانع من أن يبدي هذه الرغبة، على أن تكون من ضمن الإجراءات التي تتخذها الحكومة.

الرئيس: تقدِّم اقتراح برغبة؟

عبد الحميد البنان أفندي: لا مانع عندي من أن تكون هذه الرغبة ضمن ما تتخذه الوزارة من الإجراءات.

الرئيس: هل يعد معالي وزير المعارف بذلك؛ لأن هناك جريمة ارتكبت ويريد المجلس التبليغ عنها؟

وزير الحقانية: إننا نقدر رغبات المجلس حق قدرها، ولم يبد المجلس أي رغبة إلا نفذتها الحكومة؛ فماذا يطلب من معالي وزير المعارف أن يعد من الآن؟

الرئيس: ما الداعي لهذه المعارضة الشديدة؟ المسالة في غاية البساطة، وهى: هل توافق الحكومة على تنفيذ هذه الرغبة أم لا؟

عبد الحميد البنان أفندي: أعدّل اقتراحي بأن يضع معالي وزير المعارف هذه المسألة موضع البحث حتى إذا رأى.

وزير المعارف: أوافق على هذا التعديل.

الرئيس: لقد تقدم الاقتراح ومن حق المجلس أن يصدر قرارًا بخصوصه؛ فهل يوافق معالي وزير المعارف على تبليغه النيابة.

وزير المعارف: إني موافق على تعديل حضرة عبد الحميد البنان أفندي.

الرئيس: التعديل هو أن يقوم معالي وزير المعارف بتبليغ النيابة؛ فهل تعد بذلك.

الدكتور أحمد ماهر: أرجو أن ترفع الجلسة للاستراحة.

الرئيس: ترفع الجلسة للاستراحة عشر دقائق."[1]

هذه الوثيقة تبين أمرين هامين الأول: أن وزير المعارف وافق على إعدام الكتاب، والثاني: أن رئيس الوزراء عدلي يكن لم يقدم استقالته اعتراضا على

(١) المصدر نفسه من ٤٠٩ إلى ص ٤٢٤.

موافقة المجلس على إحالة طه حسين إلى النيابة، ولم يهدد بها، وإنما عندما ألمح إلى ذلك بإمكانية طرح مسألة الثقة في الوزارة، تراجع عن هذا التلميح وتلطف في الحديث عنه، عندما عمد رئيس المجلس إلى استيضاح ذلك منه صراحة وكما ورد هذه الوثيقة.

وفي اليوم الثاني: الثلاثاء ١٤ سبتمبر ١٩٢٦ انتقدت جريدة الأهرام موقف رئيس الـوزراء وقالت "ولا شك أنه كان مما يؤسف له كثيرًا أن ينتهي الدور البرلماني الحاضر بخلاف يقوم حول مسألة كمسألة أمس بعد أن سار مجلس النواب والوزارة في مختلف شؤون الدولة الخطيرة بتمام الاتفاق والوئام، وأن تثير الحكومة مسألة الثقة بسبب كتاب سلّمت - إذ أقرت مصادرته وقبلت إبادته - بضرر ما فيه، كتاب نعرف أن الأغلبية العظمى من الأمة وفي مقدمته العلماء والمتعلمون لا ترضى عنه ولا عن مؤلفه".

وفي نفس اليوم أيضًا تقدم النائب عبد الحميد البنان ببلاغ للنيابة العامة للتحقيق مع طه حسين وعليه أغلق مجلس النواب الملف وتركه للنيابة. وفي هذه الأثناء كانت المظاهرات الشعبية تطوف حول مجلس الوزراء، مطالبة بفصل طه حسين من الجامعة وخطب فيهم سعد زغلول قائلا: "إن مسألة كهذه لا يمكن أن تؤثر في هذه الأمة المتمسكة بدينها، هبوا أن رجلاً مجنونًا يهذي في الطريق، فهل يضير العقلاء شيء من ذلك. إن هذا الدين متين، وليس الذي شك فيه زعيمًا ولا إمامًا حتى نخشى من شكه على العامة، فليشك ما شاء.. ماذا علينا إذا لم يفهم البقر".

وتخلف عن هذه المعركة سبعة كتب، ستة منها في الرد على الكتاب ونقد ما جاء فيه، وهي: "المعركة بين القديم والجديد" أو "تحت راية القرآن" لمصطفى صادق الرافعي، و"نقد كتاب الشعر الجاهلي" لمحمد فريد وجدي، و"نقض كتاب في الشعر الجاهلي" لمحمد الخضر حسين، و"النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي" لمحمد أحمد الغمراوي" و"الشهاب الراصد" لمحمد لطفي جمعة، و"محاضرات في بيان الأخطاء العلمية التاريخية التي اشتمل عليها كتاب

في الشعر الجاهلي" للشيخ محمد الخضري، والكتاب السابع الرد على مزاعم أخرى هدامة للمؤلف، ألقاها على طلبته بعد ذلك. وهو "نقض مطاعن في القرآن الكريم" لمحمد أحمد عرفة.

أما كتاب الرافعي فقد كان أسبق هذه الكتب للظهور، وقد جمع فيه ما كتب من مقالات في نقد الكتاب، وكلها قد نشره في الصحف عقب ظهوره. ولذلك فهو يمتاز بميزتين: أولاهما هي أنه أصدق هذه الكتب وأدقها في تصوير المعركة التي تلت ظهور الكتاب وما مرت به من أطوار وما تخللها من أحداث. والميزة الثانية هي أنه أكثر هذه الكتب حدة، وأعنفها في مهاجمة طه حسين؛ لأنه كتب في خلال المعركة، ولم يكتب بعدها كما هو الآن في بقية الكتب.

أما كتاب فريد وجدي فهو أدنى هذه الكتب إلى الرفق واللين. فهو يحمد لطه حسين بعض ما يتفق معه فيه، ثم يعقب ذلك بمناقشة ما يخالفه فيه، متجنبًا في ذلك سبيل العنف والمخاشنة. ويبدو أسلوب المؤلف في النقد واضحًا من قوله في ختام المقدمة: (إني ما كدت أتم قراءة كتاب الدكتور طه حسين حتى وجدتني مدفوعًا لوضع نقد عليه أستهدف به غرضين "أولهما" مناقشته في المسائل التي تتعلق بتكوين الأمة الإسلامية ولا يتفق حكمه فيها والمقررات التاريخية، ولا الأصول الاجتماعية، وأرى أن الإغضاء عنها ضار كل الضرر بنابتة هذا الجيل، وهم في هذا الدور من الانتقال السريع. "وثانيهما" مقابلة أولى ثمرات الجامعة المصرية بما تستحقه من العناية. وهذه العناية لا تعني في عالم العلم غير النقد والتمحيص). وقد ظهر الكتاب أواخر سنة ١٩٢٦.

أما كتاب محمد الخضر حسين فهو أدنى إلى أسلوب الأزهر المتبع في الحواشي، والذي يتحرى الدقة في تتبع النص كلمة كلمة. فهو يتناول في نقده كتاب طه حسين صفحة صفحة، بل سطرًا سطرًا. فيقدم بين يدي نقده نص الفقرة أو الجملة التي سيتناولها بالمناقشة، مشيرًا إلى رقم الصفحة التي جاءت فيها، ثم يعقب بمناقشتها، مفيضًا في ذلك ما بدا له، في صبر وحرص على الاستقصاء. وقد كان كتابه أطول ما ألف في الرد على طه حسين، إذ يقرب

من أربعمائة صفحة. وقد ظهر في سنة ١٣٤٥هـ (١٩٢٦-١٩٢٧).

أما كتاب الغمراوي، فقد تأخر ظهوره إلى سنة ١٣٤٧ (١٩٢٩م)، بعد أن جمعت نسخ الكتاب من الأسواق، ثم ظهر تحت اسم جديد قريب الشبه من اسمه الأول بعد أن أدخل عليه مؤلفه بعض التعديل، وزاد فيه بعض الزيادات. ولذلك فهو يجمع في كتابه نقد الكتاب الأول المصادر "في الشعر الجاهلي"، والكتاب الثاني المعدل "في الأدب الجاهلي". وكان المؤلف قد كتب سلسلة مقالات في صحيفة "البلاغ" نقد بها الكتاب الأول. فلما طلب إليه بعض الناس أن يجمعها في كتاب، لم ير داعيًا لذلك، بعد أن رفع الكتاب الذي كتبت في نقده من الأسواق. غير أن الغمراوي رأى أن " المنقود عاد فانبعث بعد أن غير من زيه، وإن لم يغير من حقيقته، فلم نجد بدًا من أن نعيد ذلك النقد ونجعله بعد التعديل المناسب نواة لنقد أوسع، يتناسب مع التضخم في الكتاب المنقود"، ويمتاز كتاب الغمراوي بأنه لم يقتصر في نقده على الناحية الموضوعية التي انصرف إليها جل عناية المؤلفين في الكتب السابقة، ولكنه احتفل بإبراز فساد المنهج العلمي للكتاب الذي حوى باسم العلم كثيرًا مما يجهله العلم -كما يقول الغمراوي في مقدمته- والذي يريد أن يهدم تراث ثلاثة عشر قرنًا باسم العلم دون أن يقدم دليلاً عليه، وهو أفضل ما كتب في نقد الكتاب وأجمعه وأوفاه وأسلسه أسلوبًا. ويقع في مثل حجم كتاب "في الأدب ا لجاهلي"، إذ تتجاوز صفحاته الثلاثمائة. وقد قدم له شكيب أرسلان بمقدمة طويلة تزيد على الخمسين صفحة، أبرز فيها كثيرًا من مواطن القوة والجمال في الكتاب، مضيفًا إليها ومعلقًا عليها برأيه.

أما كتاب محمد عرفة فهو آخر هذه الكتب زمنًا، فقد ظهر سنة ١٣٥١ (١٩٣٣-١٩٣٤م) عقب البيان الذي ألقاه عبد الحميد سعيد بمجلس النواب في دورة سنة ١٩٣٢، وهاجم فيه طه حسين لتهجمه على القرآن الكريم، مستشهدًا على ما نقله عبد الحميد سعيد، وبنى كتابه على نقده وتفنيده، وتعرض في أثناء ذلك لنقد بعض ما جاء في كتاب الشعر الجاهلي، مما يتصل بموضوعه. وقد بين المؤلف منهجه حين قال في المقدمة: " وأعد القراء وعدًا صادقًا -ووعد الحر دين عليه- أن لا أخضع هذا النقد إلا للعلم وحده، وأن لا أتحاكم فيه إلا

على قضايا المنطق وما أثبته التاريخ، وأن لا أقول فيه هذا كفر أو هذا يخالف الدين. وإنما أقول هذا يناقض الواقع ويخالف التاريخ، لئلا يقولوا: نحن نبحث بحثًا علميًا، وأنت تخضعنا للدين". وقد صدق المؤلف فيما عاهد عليه، فلم يكد يخرج عليه إلا قليلاً. وقد بدأ المؤلف كتابه بتلخيص المطاعن التي سيتولى الرد عليها في كتابه. وهي جميعًا تتصل بالقرآن، الذي قارن طه حسين بين المكي منه والمدني حين أراد أن يخضعه لظروف البيئة ويعتبره نصًا أرضيًا، يخضع لكل ما تخضع له النصوص الأدبية من مؤثرات وعقب المؤلف على ذلك بتفنيد هذه المزاعم، معتمدًا على جمع كثرة من النصوص القرآنية التي تقطع ببطلان مزاعم طه حسين، وتبين أن أحكامه هي طائفة من المجازفات التي لا تعتمد إلا على الظن الذي لا يرتقي إلى مرتبة العلم، والكتاب صغير الحجم، لا يكاد يزيد عن مائة وخمسين صفحة من القطع الصغير. وقد تولى نشره محمد رشيد رضا صاحب "المنار" وقدم له بمقدمة طويلة في ثلاثين صفحة[١].

المهم أنه في ١٩ أكتوبر ١٩٢٦ بدأ محمد نور رئيس نيابة مصر التحقيق مع د طه حسين، بعد عودته من فرنسا، ويعد قرار النيابة وثيقة إدانة علمية وخلقية ودينية لما ذهب إليه د طه حسين في كتابه "في الشعر الجاهلي"، حيث أثبت التحقيق عجزه عن إثبات ما عقد الكتاب من أجله، وأنه صدم الأمة العربية في أعز ما لديها من شعور، وأنه -طه حسين- قد لوث نفسه بما تناوله من البحث بغير فائدة، ولم يستطع الرد على أسئلة المحقق، وأن حسين اتبع سبيل الإنكار والتشكيك، بغير دليل وهي طريقة سهلة في متناول كل إنسان عالمًا كان أو جاهلاً، وقد أثبت المحقق قيام طه حسين بتزوير النصوص التي نقلها من مصادرها وغير فيها مثل النص الذي نسبه إلى أبي عمرو بن العلاء، وأنه فاق المستشرقين والمبشرين تعريضًا بالإسلام ونبيه وقرآنه، ونعرض الآن النص الكامل لقرار النيابة:

نحن محمد نور رئيس نيابة مصر

(١) راجع د محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، مصدر سابق من ص ٢٨٧ إلى ص ٢٩١.

"من حيث إنه بتاريخ ٣٠ مايو ١٩٢٦ تقدم بلاغ من الشيخ خليل حسنين الطالب بالقسم العالي بالأزهر لسعادة النائب العمومي يتهم فيه الدكتور طه حسين الأستاذ بالجامعة المصرية بأنه ألف كتابا أسماه "في الشعر الجاهلي"، ونشره على الجمهور، وفي هذا الكتاب طعن صريح في القرآن العظيم، حيث نسب الخرافة والكذب لهذا الكتاب السماوي الكريم إلى آخر ما ذكره في بلاغه.

وبتاريخ ٥ يونيو ١٩٢٦ أرسل فضيلة شيخ الأزهر لسعادة النائب العمومي خطابا يبلغ به تقريرًا رفعه علماء الجامع الأزهر عن كتاب ألفه طه حسين المدرس بالجامعة المصرية أسماه "في الشعر الجاهلي" كذب فيه القرآن صراحة، وطعن فيه علي النبي ﷺ وعلى نسبه الشريف وأهاج بذلك ثائرة المتدينين وأتى فيه بما يخل بالنظم العامة ويدعو الناس للفوضى، وطلب اتخاذ الوسائل القانونية الفعالة الناجعة ضد هذا الطعن على دين الدولة الرسمي وتقديمه للمحاكمة وقد أرفق بهذا البلاغ صورة من تقرير أصحاب الفضيلة العلماء الذي أشار إليه في كتابه. وبتاريخ ١٤ سبتمبر ١٩٢٦ تقدم إلينا بلاغ آخر من حضرة "عبد الحميد البنان" أفندي عضو مجلس النواب ذكر فيه أن الأستاذ طه حسين المدرس بالجامعة المصرية نشر ووزع وعرض للبيع في المحافل والمحلات العمومية كتابًا أسماه "في الشعر الجاهلي" طعن وتعدى فيه على الدين الإسلامي - وهو دين الدولة - بعبارات صريحة واردة في كتابه سنبينه في التحقيقات.

وحيث إنه نظرًا لتغيب الدكتور طه حسين خارج القطر المصري قد أرجأنا التحقيق إلى ما بعد عودته فلما عاد بدأنا التحقيق بتاريخ ١٩ أكتوبر سنة ١٩٢٦ فأخذنا أقوال المبلغين جملة بالكيفية المذكورة بمحضر التحقيق ثم استجوبنا المؤلف وبعد ذلك أخذنا في دراسة الموضوع بقدر ما سمحت لنا الحالة.

وحيث إنه اتضح من أقوال المبلغين إنهم ينسبون للمؤلف أنه طعن على الدين الإسلامي في مواضع أربعة من كتابه:

الأول: أن المؤلف أهان الدين الإسلامي بتكذيب القرآن في إخباره عن إبراهيم وإسماعيل، حيث ذكر في ص ٢٦ من كتابه "للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم

وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضًا، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها ونحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة نوعًا من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة وبين الإسلام واليهود والقرآن والتوراة من جهة أخرى إلى آخر ما جاء في هذا الصدد.

الثاني: ما تعرض له المؤلف في شأن القراءات السبع المجمع عليها والثابتة لدى المسلمين جميعا وأنه في كلامه عنها يزعم عدم إنزالها من عند الله، وأن هذه القراءات إنما قرأتها العرب حسب ما استطاعت لا كما أوحى الله بها إلى نبيه مع أن معاشر المسلمين يعتقدون أن كل هذه القراءات مروية عن الله تعالى على لسان النبي ﷺ.

الثالث: ينسبون للمؤلف أنه طعن في كتابه على النبي ﷺ طعنًا فاحشًا من حيث نسبه فقال في ص٧٢ من كتابه: "ونوع آخر من تأثير الدين في انتحال الشعر وإضافته إلى الجاهليين وهو ما يتصل بتعظيم شأن النبي من ناحية أسرته ونسبه إلى قريش، فلأمر ما اقتنع الناس بأن النبي يجب أن يكون صفوة بني هاشم وأن يكون بنو هاشم صفوة بني عبد مناف وأن يكون بنو عبد مناف صفوة بني قصى وأن تكون قصي صفوة قريش وقريش صفوة مضر ومضر صفوة عدنان وعدنان صفوة العرب والعرب صفوة الإنسانية كلها". وقالوا إن تعدي المؤلف بالتعريض بنسب النبي ﷺ والتحقير من قدره تعدّ على الدين وجرم عظيم يسيء إلى المسلمين والإسلام فهو قد اجترأ على أمر لم يسبقه إليه كافر ولا مشرك.

الرابع: أن الأستاذ المؤلف أنكر أن للإسلام أولية في بلاد العرب وأنه دين إبراهيم إذ يقول في ص٨٠: " أما المسلمون فقد أرادوا أن يثبتوا أن للإسلام أولية في بلاد العرب كانت قبل أن يبعث النبي وأن خلاصة الدين الإسلامي وصفوته هي خلاصة الدين الحق الذي أوحاه الله إلى الأنبياء من قبل" إلى أن قال في ص ٨١ "وشاعت في العرب أثناء ظهور الإسلام وبعده فكرة أن الإسلام يجدد

دين إبراهيم ومن هنا أخذوا يعتقدون أن دين إبراهيم هذا قد كان دين العرب في عصر من العصور ثم أعرضت عنه لما أضلها به المضلون وانصرفت إلى عبادة الأوثان"... إلى آخر ما ذكره في هذا الموضوع.

ومن حيث إن العبارات التي يقول المبلغون إن فيها طعنًا على الدين الإسلامي إنما جاءت في كتاب في سياق الكلام على موضوعات كلها متعلقة بالغرض الذي ألف من أجله، فلأجل الفصل في هذه الشكوى لا يجوز انتزاع تلك العبارات من موضعها والنظر إليها منفصلة، وإنما الواجب توصلا إلى تقديرها تقديرًا صحيحًا بحثها حيث هي في موضوعها من الكتاب ومناقشتها في السياق الذي وردت فيه وبذلك يمكن الوقوف على قصد المؤلف منها وتقدير مسؤوليته تقديرًا صحيحًا.

عن الأمر الأول

من حيث إنه ما يلفت النظر ويستحق البحث في كتاب "في الشعر الجاهلي" من حيث علاقته بموضوع هذه الشكوى، إنما هو ما تناوله المؤلف بالبحث في الفصل الرابع تحت عنوان "الشعر الجاهلي واللغة" من ص٢٤ إلى ص٣٠.

ومن حيث إن المؤلف بعد أن تكلم في الفصل الثالث من كتابه على أن الشعر المقال بأنه جاهلي لا يمثل الحياة الدينية والعقلية للعرب الجاهليين وأراد في الفصل الرابع أن يقدم أبلغ ما لديه من الأدلة على عدم التسليم بصحة الكثرة المطلقة من الشعر فقال إن هذا الشعر بعيد كل البعد عن أن يمثل اللغة العربية في العصر الذي يزعم الرواة أنه قيل فيه.

وحيث إن المؤلف أراد أن يدلل على صحة هذه النظرية فرأى بحق من الواجب عليه أن يبدأ بتعرف اللغة الجاهلية فقال: "ولنجتهد في تعرف اللغة الجاهلية هذه، ما هي أو ماذا كانت في العصر الذي يزعم الرواة أن شعرهم الجاهلي هذا قد قيل فيه "قد أخذ في بحث هذا الأمر فقال إن الرأي الذي اتفق عليه الرواة أو كادوا يتفقون عليه، هو أن العرب ينقسمون إلى قسمين؛ قحطانية منازلهم الأولى في اليمن، وعدنانية منازلهم الأولى في الحجاز، وهم متفقون على أن القحطانية عرب منذ خلقهم الله فطروا على العربية فهم العاربة، وعلى أن العدنانية قد اكتسبوا

العربية اكتسابًا، كانوا يتكلمون لغة أخرى هي العبرانية أو الكلدانية، ثم تعلموا لغة العرب العاربة فمحت لغتهم الأولى من صدورهم وثبتت فيها هذه اللغة الثانية المستعارة وهم متفقون على أن هذه العدنانية المستعربة إنما يتصل نسبها بإسماعيل بن إبراهيم، وهم يرون حديثًا يتخذونه أساسًا لكل هذه النظرية خلاصته أن أول من تكلم العربية ونسي لغة أبيه هو إسماعيل بن إبراهيم وبعد أن فرغ من تقرير ما اتفق عليه الرواة في هذه النقطة قال: إن الرواة يتفقون أيضًا على شيء آخر، وهو أن هناك خلافًا قويًا بين لغة حمير وبين لغة عدنان مستندًا إلى ما روي عن أبي عمرو بن العلاء من أنه كان يقول: "ما لسان حمير بلساننا ولا لغتهم بلغتنا"، وعلى أن البحث الحديث قد أثبت خلافًا جوهريًا بين اللغة التي كان يصطنعها الناس في جنوب البلاد العربية واللغة التي كانوا يصطنعوها في شمال هذه البلاد، وأشار إلى وجود نقوش ونصوص تثبت هذا الخلاف في اللفظ وفي قواعد النحو والتصريف، بعد ذلك حاول المؤلف حل هذه المسألة بسؤال إنكاري فقال: "إذا كان أبناء إسماعيل قد تعلموا العربية من العرب العاربة فكيف بعد ما بين اللغتين لغة العرب العاربة ولغة العرب المستعربة، ثم قال إنه واضح جدًا لمن له إلمام بالبحث التاريخي عامة ويدرس الأقاصيص والأساطير خاصة أن هذه النظرية متكلفة مصطنعة في عصور متأخرة دعت إليها حاجة دينية أو اقتصادية أو سياسية.

ثم قال بعد ذلك: " للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل وللقرآن أن يحدثنا أيضًا عنهما، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدث بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها، وظاهر من إيراد المؤلف هذه العبارة أن يعطي دليله شيئًا من القوة بطريقة التشكك في وجود إبراهيم وإسماعيل التاريخي وهو يرمي بهذا القول إنه ما دام إسماعيل وهو الأصل في نظرية العرب العاربة والعرب المستعربة مشكوكًا في وجوده التاريخي فمن باب أولى ما ترتب على وجوده مما يرونه الرواة. أراد المؤلف أن يوهم بأن لرأيه أساسًا فقال: "ونحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة نوعًا من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود

والعرب من جهة أخرى" . ثم أخذ يبسط الأسباب التي يظن أنها تبرر هذه الحيلة إلى أن قال: "أمر هذه القصة إذن واضح فهي حديثة العهد ظهرت قبيل الإسلام واستغلها الإسلام بسبب ديني وسياسي أيضًا، وإذن فيستطيع التاريخ الأدبي واللغوي ألا يحفل بها عندما يريد أن يتعرف أصل اللغة الفصحى، وإذن فنستطيع أن نقول إن الصلة بين اللغة العربية الفصحى التي كانت تتكلمها العدنانية واللغة التي كانت تتكلمها القحطانية في اليمن إنما هي كالصلة بين اللغة العربية وأي لغة أخرى من اللغات السامية المعروفة، وأن قصة العاربة والمستعربة وتعلم إسماعيل العربية من جرهم كل ذلك أحاديث أساطير لا خطر له ولا غناء فيه... وهنا يجب أن نلاحظ على الدكتور المؤلف الكتاب "١" أنه خرج من بحثه هذا عاجزًا كل العجز عن أن يصل إلى غرضه الذي عقد هذا الفصل من أجله، وبيان ذلك أنه وضع في أول الفصل سؤالاً وحاول الإجابة عليه، وجواب هذا السؤال في الواقع هو الأساس الذي يجب أن يرتكز عليه في التدليل على صحة رأيه هو يريد أن يدلل على أن الشعر الجاهلي بعيد كل البعد عن أن يمثل اللغة العربية في العصر الذي يزعم الرواة أنه قيل فيه، وبديهي أنه للوصول إلى هذا الغرض يتعين على الباحث تحضير ثلاثة أمور:

- الشعر الذي يريد أن يبرهن على أنه منسوب بغير حق للجاهلية.
- الوقت الذي يزعم الرواة أنه قيل فيه.
- اللغة التي كانت موجودة فعلاً في الوقت المذكور.

وبعد أن تتهيأ له هذه المواد يجري عملية المقارنة فيوضح الاختلافات الجوهرية بين لغة الشعر وبين لغة الزمن الذي روي أنه قيل فيه. ويستخرج بهذه الطريقة الدليل على صحة ما يدعيه. لذا تتضح أهمية السؤال الذي وضعه بقوله:

"لنجتهد في تعرف اللغة الجاهلية هذه، ما هي أو ما إذا كانت في العصر الذي يزعم الرواة أن شعرهم الجاهلي هذا قد قيل فيه"... وتتضح أهمية الإجابة عنه.

ولكن الأستاذ المؤلف وضع السؤال وحاول الإجابة عنه وتطرق في بحثه إلى

الكلام على مسائل في غاية الخطورة صدم بها الأمة الإسلامية في أعز ما لديها من الشعور ولوث نفسه بما تناوله من البحث في هذا السبيل بغير فائدة ولم يوفق إلى الإجابة، بل قد خرج من البحث بغير جواب اللهم إلا قوله: "إن الصلة بين اللغة العدنانية وبين اللغة القحطانية، إنما هي كالصلة بين اللغة العربية وأي لغة أخرى من اللغات السامية المعروفة". وبديهي أن ما وصل إليه ليس جوابًا عن السؤال الذي وضعه، وقد نوقش في التحقيق في هذه المسألة فلم يستطع رد هذا الاعتراض ولا يمكن الاقتناع بما ذكره في التحقيق من أنه كتب الكتاب للإخصائيين من المستشرقين بنوع خاص وأن تعريف هاتين اللغتين عند الإخصائيين واضح لا يحتاج إلى أن يذكر لأن قوله هذا عجز عن الجواب، كما أن قوله إن اللغة الجاهلية في رأيه ورأي القدماء والمستشرقين لغتان متباينتان لا يمكن أن يكون جوابًا عن السؤال الذي وضعه لأن غرضه من السؤال واضح في كتابه إذ قال: "ولنجتهد في تعرف اللغة الجاهلية هذه ما هي". وقد كان قرر قبل ذلك: "فنحن إذا ذكرنا اللغة العربية نريد بها معناها الدقيق المحدود الذي نجده في المعاجم حيث نبحث فيها عن لفظ اللغة ما معناه نريد بها الألفاظ من حيث هي ألفاظ تدل على معانيها تستعمل حقيقة مرة ومجازًا مرة أخرى وتتطلب تطورًا ملائمًا لمقتضيات الحياة التي يحياها أصحاب هذه اللغة، فبعد أن حدد هو بنفسه معنى اللغة الذي يريده فلا يمكن أن يقبل منه ما أجاب به من أن مراده أن اللغة لغتان بدون أن يتعرف عل واحدة منهما.

فالمؤلف إذن في واحدة من اثنتين: إما أن يكون عاجزًا وإما أن يكون سيئ النية بحيث قد جعل هذا البحث ستارًا ليصل بواسطته إلى الكلام في تلك المسائل الخطيرة التي تكلم عنها في هذا الفصل، وسنتكلم فيما بعد عن هذه النقطة عند الكلام على القصد الجنائي.

٢- أنه استدل على عدم صحة النظرية التي رواها الرواة وهي تقسيم العرب إلى عاربة ومستعربة وتعلم إسماعيل العربية من جرهم، بافتراض وضعه في صيغة سؤال إنكاري. إذا كان أبناء إسماعيل قد تعلموا العربية من أولئك العرب الذين نسميهم العاربة فكيف بعد ما بين اللغة التي كان يصطنعها العرب العاربة

واللغة التي كان يصطنعها العرب المستعربة. يريد المؤلف بهذا أن يقول، لو كانت نظرية تعلم إسماعيل وأولاده العربية من جرهم صحيحة لوجب أن تكون لغة المتعلم كلغة المعلم.

وهذا الاعتراض وجيه في ذاته ولكنه لا يفيد المؤلف في التدليل على صحة رأيه، لأنه نسي أمرًا مهمًا لا يجوز غض النظر عنه هو يشير إلى الاختلافات التي بين لغة حمير ولغة عدنان، وهو يقصد بلغة عدنان التي كانت موجودة وقت نزول القرآن؛ لأنه يرى من الاحتياط العلمي أن يقرر أن أقدم نص عربي للغة العدنانية هو القرآن، وهو يعلم أن حمير آخر دول العرب القحطانية، وقد مضى من وقت وجود إسماعيل إلى وقت وجود حمير زمن طويل جدًا؛ أي أنه قد انقضى من الوقت الذي يروي أن إسماعيل تعلم فيه اللغة العربية من جرهم إلى الوقت الذي اختاره المؤلف للمقارنة بين اللغتين زمن يتعذر تحديده، ولكنه على كل حال زمن طويل جدًا لا يقل عن عشرين قرنًا، فهل يريد المؤلف مع هذا أن يتخذ الاختلافات التي بين اللغتين دليلاً على عدم صحة نظرية الرواة غير حاسب حسابًا للتطور الواجب حصوله في اللغة بسبب مضي هذا الزمن الطويل وما يستدعيه توالي العصور من تتابع الحوادث ولاختلاف الظروف. إن الأستاذ قد أخطأ في استنتاجه بغير شك.

ونستطيع إذن أن نقول إن استنتاجه لا يصلح دليلاً على فساد نظرية الرواة التي يريد أن يهدمها وأنه ما ثبت وجود اختلاف مهما كان مداه بين اللغتين، فإن هذا لا ينفي صحة الرواية التي يرويها الرواة من حيث تعلم إسماعيل العربية من جرهم، ولا يضيرها أن الأستاذ المؤلف ينكرها بغير دليل؛ لأن طريقة الإنكار والتشكك بغير دليل طريقة سهلة جدًا في متناول كل إنسان عالمًا كان أو جاهلاً.

على أننا نلاحظ أيضًا على المؤلف أنه لم يكن دقيقًا في بحثه، وهو ذلك الرجل الذي يتشدد كل التشدد في التمسك بطرق البحث عن أمرين، الأول ما روي عن أبي عمرو بن العلاء من أنه كان يقول "ما لسان حمير بلساننا ولا لغتهم بلغتنا". والثاني قوله: "ولدينا الآن نقوش ونصوص تمكننا من إثبات هذا الخلاف في اللفظ وفي قواعد النحو والتصريف أيضا".

أما عن الدليل الأول فإن ما رواه أبو عبد الله بن سلام الجمحي مؤلف طبقات الشعراء عن أبي عمرو بن العلاء "ما لسان حمير وأقاصي اليمن بلساننا ولا عربيتهم بعربيتنا"، وقد يكون للمؤلف مأرب من وراء تغيير هذا النص، على أن الذي نريد أن نلاحظه هو أن ابن سلام ذكر قبيل هذه الرواية في الصفحة نفسها ما يأتي:

وأخبرني يونس عن أبي عمر قال: "العرب كلها ولد إسماعيل إلا حمير وبقايا جرهم" - راجع ص ٨ من كتاب طبقات الشعراء طبعه مطبعة السعادة - فواجب على المؤلف إذن وقد اعتمد صحة العبارة الأولى أن يسلم أيضًا بصحة العبارة الثانية؛ لأن الراوي واحد والمروي عنه واحد، وتكون نتيجة ذلك أنه فسر ما اعتمد عليه من أقوال أبي عمرو بن العلاء بغير ما أراه بل فسره بعكس ما أراده ويتعين إسقاط هذا الدليل.

وأما عن الدليل الثاني فإن المؤلف لم يتكلم عنه بأكثر من قوله: "ولدينا الآن نقوش ونصوص تمكننا من إثبات هذا الخلاف"، فأردنا عند استجوابه أن نستوضحه ما أجمل فعجز، وليس أدل على هذا العجز من أن نذكر هنا ما دار في التحقيق من المناقشة بشأن هذه المسألة:

س - هل يمكن لحضرتكم الآن تعريف اللغة الجاهلية الفصحي وعلى لغة حمير وبيان الفرق بين لغة حمير ولغة عدنان ومدى هذا الفرق وذكر بعض أمثلة تساعدنا على فهم ذلك؟

جـ - قلت إن اللغة الجاهلية في رأيي ورأى القدماء والمستشرقين لغتان متباينتان على الأقل، أولهما لغة حمير وهذه اللغة قد درست ووضعت لها قواعد النحو والصرف والمعاجم، ولم يكن شيء من هذا معروف قبل الاكتشافات الحديثة، وهي كما قلت مخالفة للغة العربية الفصحي التي سألتم عنها مخالفة جوهرية في اللفظ والنحو وقواعد الصرف، وهما إلى اللغة الحبشية القديمة أقرب منها إلى اللغة العربية الفصحي، وليس من شك في أن الصلة بينها وبين لغة القرآن والشعر كالصلة بين السريانية وبين هذه اللغة القرآنية. فأما إيراد النصوص والأمثلة فيحتاج إلى ذاكرة لم يهبها الله لي، ولا بد من الرجوع إلى

الكتب المدونة في هذه اللغة.

س – هل يمكن لحضرتكم أن تبينوا لنا هذه المراجع أو تقدموها لنا؟

جـ – أنا لا أقدم شيئًا.

س – هل يمكن لحضرتكم أن تبينوا إلى أي وقت كانت موجودة اللغة الحميرية ومبدأ وجودها إن أمكن؟

جـ – مبدأ وجودها ليس من السهل تحديده ولكن لا شك في أنها كانت معروفة تكتب قبل القرن الأول للمسيح وظلت تتكلم إلى ما بعد الإسلام، ولكن ظهور الإسلام وسيادة اللغة القرشية قد محيا "محوا" هذه اللغة شيئًا فشيئًا كما محيا"محوا" غيرها من اللغات المختلفة في البلاد العربية وغير العربية وأقر مكانها لغة القرآن.

س – هل يمكن لحضرتكم أيضًا أن تذكروا لنا مبدأ اللغة العدنانية ولو بوجه التقريب؟

جـ – ليس من السهل معرفة مبدأ اللغة العدنانية وكل ما يمكن أن يقال بطريقة عملية هو أن لدينا نقوشًا قليلة جدًا يرجع عهدها إلى القرن الرابع للميلاد، وهذه النقوش قريبة من اللغة العدنانية ولكن المستشرقين يرون أنها لهجة قبطية وإذن فقد يكون من احتياط العلم أن نرى أقدم نص عربي يمكن الاعتماد عليه من الوجهة العلمية إلى الآن إنما هو القرآن حتى نستكشف نقوشًا أظهر وأكثر مما لدينا.

س – هل تعتقدون حضرتكم أن اللغة سواء كانت اللغة الحميرية أو اللغة العدنانية كانت باقية على حالها من وقت نشأتها أو حصل فيها تغيير بسبب تمادي الزمن والاختلاط.

جـ – ما أظن أن لغة من اللغات تستطيع أن تبقي قرونًا دون أن تتطور ويحصل فيها التغيير الكثير.

ونحن مع هذا لا نريد أن ننفي وجود اختلاف بين اللغتين ولا نقصد أن نعيب

على المؤلف جهله بهذه الأمور فإنها في الحقيقة ما زالت من المجاهل وما وصل إليه المستشرقون من الاستكشافات لا ينير الطريق، وإنما الذي نريد أن نسجله عليه هو أنه بني أحكامه على أساس ما زال مجهولاً، إذ إنه يقرر بجرأة في آخر الفصل الذي نتكلم بشأنه، "والنتيجة لهذا البحث كله تردنا إلى الموضوع الذي ابتدأنا به منذ حين وهو أن هذا الشعر الذي يسمونه الجاهلي لا يمثل اللغة الجاهلية ولا يمكن أن يكون صحيحًا؛ ذلك لأننا نجد بين هؤلاء الشعراء الذين يضيفون إليهم شيئًا كثيرًا من الشعر الجاهلي قومًا ينتسبون إلى عرب اليمن إلى هذه القحطانية العاربة التي كانت تتكلم لغة غير لغة القرآن والتي كان يقول عنها أبو عمرو بن العلاء إن لغتنا مخالفة للغة العرب، والتي أثبت البحث الحديث أنها لغة أخرى غير اللغة العربية.

فمتى قال أبو عمرو بن العلاء إنها لغة مخالفة للغة العرب، لقد أشرنا إلى التغيير الذي أحدثه المؤلف فيما روي عن أبي عمرو حيث حذف من روايته". وقلنا قد يكون للمؤلف مآرب من وراء هذا التغيير، فهذا هو مآربه، إن الأستاذ حرف في الرواية عمدا ليصل إلى تقرير هذه النتيجة.

وبقول المؤلف أيضًا والتي أثبت البحث الحديث أن لها لغة أخرى غير اللغة العربية – وقد أبنّا فيما سلف أنه عجز في إثبات هذه المسألة عن إثبات ما يدعيه – ومن الغريب أنه عندما بدأ البحث اكتفى بأن قال، ولدينا الآن نقوش ونصوص تمكننا من إثبات هذا الخلاف في اللفظ وفي قواعد النحو والتصريف أيضًا، ولكنه انتهى بأن قرر بأن البحث الحديث أثبت أن لها لغة أخرى غير اللغة العربية!!

قرر الأستاذ في التحقيق أنه لا شك في أن اللغة الحميرية ظلت تتكلم إلى ما بعد الإسلام، فإن كانت هذه اللغة هي لغة أخرى غير اللغة العربية كما يوهم أنه انتهى به بحثه فهل له أن يفهمنا كيف استطاع عرب اليمن فهم القرآن وحفظه وتلاوته؟

نحن نسلم بأنه لا بد من وجود اختلافات بين لغة حمير وبين لغة عدنان، بل ونقول إنه لا بد من وجود شيء من الاختلافات بين بعض القبائل وبين البعض

الآخر ممن يتكلمون لغة واحدة من اللغتين المذكورتين لا تخرجها عن العربية وهذه الاختلافات هي التي قصدها أبو عمرو بن العلاء بقوله: "ما لسان حمير بلساننا" والمؤلف لا يستطيع أن ينكر الاختلاط الذي لا بد منه بين القبائل المختلفة خصوصًا في أمة متنقلة بطبيعتها كالأمة العربية، ولا بد لها جميعًا من لغة عامة تتفاهم بها هي اللغة الأدبية، وقد أشار هو بنفسه إليها في ص ١٧ من كتابه حيث قال عن القرآن:

ولكنه كان كتابًا عربيًا لغته هي اللغة العربية الأدبية التي كان يصطنعها الناس في عصره أي في العصر الجاهلي". وهذه اللغة الأدبية هي لغة الكتابة ولغة الشعر، والمؤلف نفسه عندما تكلم في الفصل الخامس عشر عن الشعر الجاهلي واللهجات بحث في ص٣٥ و٣٦و٣٧ بحثًا يؤيد هذا المعنى وإن كان يدعي بغير دليل أن الإسلام قد فرض على العرب جميعًا لغة عامة واحدة هي لغة قريش مع أنه سبق أن ذكر في ص١٧ أن لغة القرآن هي اللغة العربية الأدبية التي كان يصطنعها الناس في عصره أي في العصر الجاهلي فلم لا تكون لهذه اللهجة الأدبية السيادة العامة من قبل نزول القرآن بزمن طويل وكيف يستطيع هو هذا التحديد وعلامَ يستند؟.

يتضح مما تقدم أن عدم ظهور خلاف في اللغة لا يدل في ذاته حتمًا على عدم صحة الشعر. ونحن لا نريد بما قدمنا أن نتولى الدفاع عن صحة الشعر الجاهلي، إذ إن هذه المسألة ليست حديثة العهد ابتدعها المؤلف وإنما هي مسالة قديمة قررها أهل الفن والشعر كما قال "ابن سلام" صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم كسائر أصناف العلم والصناعات، وهو يحتاج في تمييزه إلى خبير كاللؤلؤ والياقوت لا يعرف بصنعة ولا وزن دون المعاينة ممن يبصره - ولكن الذي نريد أن نشير إليه إنما هو الخطأ الذي اعتاد أن يرتكبه المؤلف في أبحاثه، حيث بدأ يرتب عليه قواعد كأنها حقائق ثابتة كما فعل في أمر الاختلافات بين لغة حمير وبين لغة عدنان ثم في مسألة إبراهيم وإسماعيل وهجرتهما إلى مكة وبناء الكعبة، إذ بدأ فيها بإظهار الشك ثم انتهى باليقين. بدأ بقوله: "للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضًا ولكن ورود هذين الاسمين في

التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها".

إلى هنا أظهر الشك لعدم قيام الدليل التاريخي في نظره، كما تتطلبه الطرق الحديثة ثم انتهى بأن قرر في كثير من الصراحة: إن ضعف هذه القصة إذن واضح فهي حديثة العهد ظهرت قبل الإسلام واستغلها الإسلام لسبب ديني... إلخ.. فما هو الدليل الذي انتقل به من الشك إلى اليقين؟

هل دليله هو قوله "نحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة نوعًا من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة وبين الإسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة أخرى؟ وأن أقدم عصر يمكن أن تكن قد نشأت فيه هذه الفكرة إنما هو ذلك العصر الذي أخذ اليهود يستوطنون فيه شمال البلاد العربية ويبنون فيه المستعمرات.. إلخ – وأن ظهور الإسلام وما كان من الخصومة بينه وبين وثنية العرب من غير أهل الكتاب قد اقتضى أن نثبت الصلة بين المدن الجديدة وبين ديانتي النصارى واليهود وأنه مع ثبوت الصلة الدينية يحسن أن تؤيدها صلة مادية....إلخ.

إذا كان الأستاذ المؤلف يرى أن ظهور الإسلام قد اقتضى أن تثبت الصلة بينه وبين اليهود والنصارى، وأن القرابة المادية الملفقة بين العرب وبين اليهود لازمة لإثبات الصلة بين الإسلام وبين اليهودية فاستغلها لهذا الغرض، فهل له أن يبين السبب في عدم اهتمامه أيضًا بمثل هذه الحيلة لتوثيق الصلة بين الإسلام وبين النصرانية؟ وهل عدم اهتمامه هذا معناه عجزه أو استهانته بأمر النصرانية؟ وهل من يريد توثيق الصلة مع اليهود بأي ثمن، حتى باستغلال التلفيق هو الذي يقول عنهم في القرآن: "لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا" إن الأستاذ ليعجز حقًا عن تقديم هذا البيان، إذ إن كل ما ذكره في هذه المسألة إنما هو خيال في خيال وكل ما استند إليه من الأدلة هو:

١. فليس ببعيد أن يكون..

٢. فما الذي يمنع..

٣. ونحن نعتقد...

٤. وإذن فليس ما يمنع قريشًا من أن تقبل هذه الأسطورة.

٥. وإذن فنستطيع أن نقول !!!

فالأستاذ المؤلف في بحثه إذا رأى إنكار شيء يقول لا دليل عن الأدلة التي تتطلبها الطرق الحديثة للبحث حسب الخطة التي رسمها في منهج البحث، وإذا رأى تقرير أمر لا يدلل عليه بغير الأدلة التي أحصيناها له وكفي بقوله حجة.

سئل الأستاذ في التحقيق عن أصل هذه المسألة "أي تلفيق القصة" وهل هي من استنتاجه أو نقلها. فقال: " فرض فرضته أنا دون أن أطلع عليه في كتاب آخر وقد أخبرت بعد أن ظهر الكتاب أن شيئًا مثل هذا الفرض يوجد في بعض كتب المبشرين، ولكن لم أفكر فيه حتى بعد ظهور كتابي". على أنه سواء كان هذا الفرض من تخيله كما يقول أو من نقله عن ذلك المبشر الذي يستتر تحت اسم "هاشم العربي" فإنه كلام لا يستند إلى دليل ولا قيمة له، على أننا نلاحظ أن ذلك المبشر مع ما هو ظاهر من مقاله من غرض الطعن على الإسلام كان في عباراته أظرف من مؤلف كتاب الشعر الجاهلي؛ لأنه لم يتعرض للشك في وجود إبراهيم وإسماعيل بالذات وإنما اكتفي بأن أنكر أن إسماعيل أبو العرب العدنانيين وقال إن حقيقة الأمر في قصة إسماعيل أنها دسيسة لفقهاء قدماء اليهود للعرب تزلفا إليهم.. إلخ. كما نلاحظ أيضًا أن ذلك المبشر قد يكون له عذره في سلوك هذا السبيل؛ لأن وظيفته التبشير لدينه وهذا غرضه الذي يتكلم فيه ولكن ما عذر الأستاذ المؤلف في طرق هذا الباب وما هي الضرورة التي ألجأته إلى أن يرى في هذه القصة نوعًا من الحيلة...إلخ....

وإن كان المتسامح يرى له بعض العذر في التشكك الذي أظهره أولا اعتمادًا على عدم وجود الدليل التاريخي كما يقول فما الذي دعاه إلى أن يقول في النهاية بعبارة تفيد الجزم: إن غرض هذه القصة إذن واضح فهي حديثة العهد ظهرت قبيل الإسلام واستغلها الإسلام لسبب ديني واضح..إلخ مع اعترافه في التحقيق بأن المسألة فرض افترضه؟

يقول الأستاذ إنه إن صح افتراضه فإن القصة كانت شائعة بين العرب قبل الإسلام فلما جاء الإسلام استغلها وليس ما يمنع أن يتخذها الله في القرآن وسيلة لإقامة الحجة على الخصوم المسلمين، كما اتخذ غيرها من القصص التي كانت معروفة وسيلة إلى الاحتجاج أو إلى الهداية - وهاشم العربي يقول في مثل هذه: ولما ظهر محمد رأي المصلحة في إقرارها فأقرها وقال للعرب إنه إنما يدعوهم إلى ملة جدهم هذا الذي يعظمونه من غير أن يعرفوه فسبحان من أوجد هذا التوافق بين الخواطر...

إن الأستاذ المؤلف أخطأ فيما كتب وأخطأ أيضًا في تفسير ما كتب وهو في هذه النقطة قد تعرض بغير شك لنصوص القرآن وليس في وسعه الهرب بادعائه البحث العلمي منفصلا عن الدين، فليفسر لنا إذن قوله تعالى في سورة النساء: "إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وعيسي وأيوب ويونس وهارون وسليمان..الخ.." وقوله في سورة مريم: ﴿واذكر في الكتاب إبراهيم إنه كان صديقا نبيًا﴾ و﴿اذكر في الكتاب إسماعيل إنه كان صادق الوعد وكان رسولاً نبيًا﴾ وفي سورة آل عمران: ﴿قل آمنا بالله وما أنزل علينا وما أنزل على إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون﴾ وغير ذلك من الآيات القرآنية الكثيرة التي ورد فيها ذكر إبراهيم وإسماعيل،لا على سبيل المثال كما يدعي حضرته، وهل عقل الأستاذ سليم بأن الله سبحانه وتعالى يذكر في كتابه أن إبراهيم نبي وأن إسماعيل رسول نبي مع أن القصة ملفقة، وماذا يقول حضرته في موسى وعيسى و قد ذكرهما الله سبحانه و تعالى في الآية الأخيرة مع إبراهيم وإسماعيل وقال في حقهم جميعًا لا نفرق بين أحد منهم، وهل يرى حضرته أن قصة موسى وعيسى من الأساطير أيضًا قد ذكرها الله وسيلة للاحتجاج أو للهداية كما فعل في قصة إبراهيم وإسماعيل ما دامت الآية تقضي بألا نفرق بين أحد منهم، الحق أن المؤلف في هذه المسألة يتخبط تخبط الطائش ويكاد يعترف بخطئه؛ لأن جوابه يشعر بهذا عندما سألناه في التحقيق عن السبب الذي دعاه أخيرًا لأن يقرر بطريقة تفيد الجزم بأن القصة

حديثة العهد ظهرت قبيل الإسلام فقال في ص٣٧ من محضر التحقيق: "هذه العبارة إذا كانت تفيد الجزم فهي إنما تفيده إن صح الفرض الذي قامت عليه وربما كان فيها شيء من الغلو ولكني أعتقد أن العلماء جميعًا عندما يفترضون فروضًا علمية يبيحون لأنفسهم مثل هذا النحو من التعبير، فالواقع أنهم مقتنعون فيما بينهم وبين أنفسهم بأن فروضهم راجحة".

والذي نراه أن موقف الأستاذ المؤلف هنا لا يختلف عن موقف الأستاذ "هوار" حين يتكلم عن شعر أمية بن أبي الصلت، وقد وصف المؤلف نفسه هذا الموقف ص٨٢و٨٣ من كتابه بقوله: "مع أني من أشد الناس إعجابًا بالأستاذ "هوار" وبطائفة من أصحابه المستشرقين وبما ينتهون إليه في كثير من الأحيان من النتائج العلمية القيمة في تاريخ الأدب العربي التي يتخذونها للبحث، فإني لا أستطيع أن أقرأ مثل هذا الفصل دون أن أعجب كيف يتورط العلماء أحيانًا في مواقف لا صلة بينها وبين العلم".

حقًا إن الأستاذ المؤلف قد تورط في هذا الموقف الذي لا صلة بينه وبين العلم بغير ضرورة يقتضيها بحثه ولا فائدة يرجوها؛ لأن النتيجة التي وصل إليها من بحثه وهي "إن الصلة بين اللغة العدنانية وبين اللغة القحطانية كالصلة بين اللغة العربية وأي لغة أخرى من اللغات السامية المعروفة، وأن قصة العاربة والمستعربة وتعلم إسماعيل العربية من جرهم كل ذلك حديث أساطير لا خطر له ولا غناء فيه" ما كانت تستدعي التشكك في صحة إخبار القرآن عن إبراهيم وإسماعيل وبنائهما الكعبة ثم الحكم بعدم صحة القصة وباستغلال الإسلام لها لسبب ديني.

ونحن لا نفهم كيف أباح المؤلف لنفسه أن يخلط بين الدين وبين العلم وهو القائل بأن الدين يجب أن يكون بمعزل عن هذا النوع من البحث الذي هو بطبيعته قابل للتغيير والنقض والشك والإنكار (ص ٢٢ من محضر التحقيق).

وإننا حين نفصل بين العلم والدين نضع الكتب السماوية موضع التقديس ونعصمها من إنكار المنكرين وطعن الطاعنين (ص٢٤ من محضر التحقيق) ولا

ندري لم يفعل غير ما يقول في هذا الموضوع.

لقد سئل في التحقيق عن هذا فقال: "إن الداعي أني أناقش طائفة من العلماء والآباء والقدماء والمحدثين وكلهم يقرون أن العرب المستعربة قد أخذوا لغتهم عن العرب العاربة بواسطة أبيهم إسماعيل بعد أن هاجر، وهم جميعًا يستدلون على آرائهم بنصوص من القرآن ومن الحديث فليس لي بد من أن أقول لهم إن هذه النصوص لا تلزمني من الوجهة العلمية؟.

أما الثابت من نصوص القرآن فقصة الهجرة وقصة بناء الكعبة وليس في القرآن نصوص يستدل بها على تقسيم العرب إلى عاربة ومستعربة، على أن إسماعيل أبو العرب العدنانيين، ولا على تعلم إسماعيل العربية من جرهم، ونص الآية التي ثبتت الهجرة "ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم ربنا ليقيموا الصلاة فجعل أفئدة من الناس تهوى إليهم وارزقهم من الثمرات لعلهم يشكرون"، لا يفيد غير إسكان ذرية إبراهيم في وادي مكة أي أن إسماعيل هو جرهم صغير "كنص الحديث" إلى هذا الوادي فنشأ فيه بين أهله وهم من العرب وتعلم هو وأبناؤه لغة من نشئوا بينهم، وهي العربية لأن اللغة لا تولد مع الإنسان وإنما تكتسب اكتسابًا وقد اندمجوا في العرب فصاروا منهم، وهذا الاندماج لا يترتب عليه أن يكون جميع العرب العدنانيين من ذريته، إذ الحكم بهذا يقتضي ألا يكون مع إسماعيل أحد منهم حتى لا يوجد غير ذريته وهو ما لم يقل به أحد - ويا ليت الأستاذ المؤلف حذا حذو ذلك المبشر "هاشم العربي" في هذه المسألة حيث قال: "ولا إسماعيل نفسه بأب للعرب المستعربة ولا تملك أحد من بنيه على أمة من الأمم وإنما قصارى أمرهم أنهم دخلوا وهم عدد قليل من قبائل العرب العديدة المجاورة لمنازلهم فاختلطوا بها وما كانوا منها إلا كعصاه في قلاة" - راجع ص٣٥٦ من كتاب مقالة في الإسلام - ولو أن المؤلف فعل هذا لنجا من التورط في هذا الموضوع.

أما مسألة بناء الكعبة فلم يفهم الحكمة في نفيها واعتبارها أسطورة من الأساطير اللهم إلا إذا كان مراده إزالة كل أثر لإبراهيم وإسماعيل ولكن ما مصلحة

المؤلف من هذا؟ الله أعلم بمراده.

**عن الأمر الثاني**

من حيث إن المبلغين ينسبون إلى المؤلف أنه يزعم "عدم إنزال القراءات السبع المجمع عليها والثابتة لدى المسلمين جميعًا"، ويقول إن هذه القراءات "إنما قرأتها العرب حسب ما استطاعت لا كما أوصى الله بها إلى نبيه"، مع أن معاشر المسلمين يعتقدون أن كل هذه القراءات مروية عن الله تعالى على لسان النبي ﷺ وأن ما تجده فيها من إمالة وفتح وإدغام وفك ونقل كله منزل من عند الله تعالى استدلوا على هذا بحديث النبي ﷺ "أقرأني جبريل على حرف فلم أزل أستزيده ويزيدني حتى انتهى إلى سبعة أحرف"، وعلى قوله ﷺ لما تحاكم إليه سيدنا عمر بن الخطاب وهشام بن حكيم بسبب ما ظهر من الاختلاف بين قراءة كل منهما "هكذا أنزلت، إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرءوا ما تيسر منه"، قالوا إن الحديث وإن كان غير متواتر من حيث السند إلا أنه متواتر من حيث المعنى وحيث إنه يجب أن يلاحظ قبل الكلام على عبارة المؤلف أن حديث "أنزل القرآن على سبعة أحرف" قد ورد من رواية نحو عشرين من الصحابة لا بنصه ولكن بمعناه، وقد حصل اختلاف كثير في المراد بالأحرف السبعة فقال بعضهم إن المراد بالأحرف السبعة الأوجه التي يقع بها الاختلاف في القراءة "راجع كتاب البيان لطاهر بن صالح بن أحمد الجزائري طبع المنار - ص ٣٧ - ٣٨".

وقال بعضهم إنها أوجه من المعاني المتفقة بالألفاظ المختلفة نحو: "أقبل وهلم وتعال وعجل وأسرع وأنظر وأخر وأمهل ونحوه" "راجع ص ٣٩ وما بعدها من الكتاب المذكور"، وقال بعضهم إنها أمر وزجر وترغيب وترهيب وجدل وقصص ومثل "ص ٤٧"، وقال بعضهم إنها سبع لغات متفرقة في القرآن لسبعة أحياء من قبائل العرب مختلفة الألسن "ص ٤٩"، وقال بعضهم إن المراد بالسبعة الأحرف سبعة أوجه في أداء التلاوة وكيفية النطق بالكلمات التي فيها من إدغام وإظهار وتفخيم وترقيق وإمالة وإشباع ومد وقصر وتشديد وتخفيف وتليين؛ لأن العرب كانت مختلفة اللغات في هذه الوجوه فيسر الله عليهم ليقرأ كل إنسان بما يوافق

لغته وسهل على لسانه "ص٥٩"وقال غيرهم خلاف ذلك.

وقد قال "الحافظ أبو حاتم ابن حيان البستي" اختلف أهل العلم في معنى الأحرف السبعة في خمسة وثلاثين قولاً "ص٥٩ و٦٠"، وقال الشرف المرسى: "الوجوه أكثرها متداخلة ولا أدرى مستندها ولا عمن نقلت" إلى أن قال: "وقد ظن كثير من العوام أن المراد بها القراءات السبع وهو جهل قبيح "ص٦١"، وقال بعضهم هذا الحديث من المشكل الذي لا يدري معناه وقال آخر والمختار عندي إنه من المشابه الذي لا يدري تأويله.

ورأى "أبو جعفر محمد بن جرير الطبري" صاحب التفسير الشهير في معنى هذا الحديث أنه أنزل بسبع لغات وينفي أن يكون المراد بالحديث القراءات لأنه قال فأما ما كان من اختلاف القراءة في رفع حرف وجره ونصبه وتسكين حرف وتحريكه ونقل حرف إلى آخر مع اتفاق الصورة فمن معنى قول النبي ﷺ "أمرت أن أقرأ القرآن على سبعة أحرف" بمعزل لأنه معلوم أنه لا حرف من حروف القرآن مما اختلفت القراءة في قراءته بهذا المعنى يوجب المراء به كفر المماري به في قول أحد من علماء الأمة.. "راجع الجزء الأول من تفسير القرآن للطبري ص٢٣ طبع المطبعة الأميرية".

والمؤلف قد تعرض لهذه المسألة في الفصل الخامس الذي عنوانه "الشعر الجاهلي واللهجات"، حيث تكلم عن عدم ظهور اختلاف في اللهجة "يريد باللهجة هنا الاختلافات المحلية في اللغة الواحدة أو ما يسميه الفرنسيون Dialcte" أو تباعد في اللغة أو تباين في مذهب الكلام مع أن لكل قبيلة لغتها ومذهبها في الكلام وهو يريد بذلك أن يدلل على أن الشعر الذي لم يظهر فيه أثر لهذه الاختلافات لم يصدر عن هذه النقطة قال إن القرآن الذي تلي بلهجة واحدة هي لغة قريش ولهجتها لم يكد يتناوله القراء من القبائل المختلفة حتى كثرت قراءاته وتعددت اللهجات فيه وتباينت تباينًا كثيرًا، جدّ القراء والعلماء المتأخرون في ضبطه وتحقيقه وأقاموا له علمًا أو علومًا خاصة، وقد أشار بإيضاح إلى ما يريده من الاختلاف في القراءات فقال إنما يشير إلى اختلاف آخر يقبله العقل ويسيغه

النقل وتقتضيه ضرورة اختلاف اللهجات بين قبائل العرب التي لم تستطع أن تغير حناجرها وألسنتها وشفاهها لتقرأ القرآن كما كان يتلوه النبي وعشيرته من قريش فقرأته كما كانت تتكلم فأمالت، حيث لم تكن تميل ومدت حيث لم تكن تمد وقصرت حيث لم تكن تقصر وسكنت حيث لم تكن تسكن وأدغمت أو أخفت أو نقلت حيث لم تكن تدغم ولا تخفى ولا تنتقل.

فالمؤلف لم يتعرض لمسألة القراءات من حيث إنها منزلة أو غير منزلة وإنما قال كثرت القراءات وتعددت اللهجات، وقال إن الخلاف الذي وقع في القراءات تقتضيه ضرورة اختلاف اللهجات بين قبائل العرب التي لم تستطع أن تغير حناجرها وألسنتها وشفاهها فهو بهذا يصف الواقع، وإن صح رأي من قال إن المقصود بالأحرف السبعة هو القراءات السبع فإن هذه الاختلافات التي كانت واقعة فعلاً كانت طبعًا هي السبب الذي دعا إلى الترخيص للنبي ﷺ بأن يقرئ كل قوم بلغتهم حيث قال ﷺ: "أنه قد وسع لي أن أقرئ كل قوم بلغتهم" قال أيضا: "أتاني جبريل فقال اقرأ القرآن على حرف واحد.. إن أمتي لا تستطيع ذلك حتى قال سبع مرات فقال لي اقرأ على سبعة أحرف...إلخ"، وإن لم يصح هذا الرأي فإن نوع القراءات الذي عناه المؤلف إنما هو من نوع ما أشار إليه "الطبري" بقوله إنه بمعزل عن قول النبي ﷺ أمرت أن اقرأ القرآن على سبعة أحرف؛ لأنه معلوم أنه لا حرف من حروف القرآن مما اختلفت القراءة في قراءاته بهذا المعنى يوجب المراء به كفر المماري به في قول أحد من علماء الأمة.

ونحن نرى أن ما ذكره المؤلف في هذه المسألة هو بحث علمي لا تعارض بينه وبين الدين لا اعتراض لنا عليه.

### عن الأمر الثالث

من حيث إن حضرات المبلغين ينسبون للأستاذ المؤلف أنه طعن في كتابه النبي ﷺ طعنًا فاحشًا من حيث نسبه قال في ص ٧٢ من كتابه: "ونوع آخر من تأثير الدين في انتحال الشعر وإضافته إلى الجاهليين وهو ما يتصل بتعظيم شأن النبي من ناحية أسرته ونسبه في قريش فلأمر ما اقتنع الناس بأن النبي يجب أن

يكون صفوة بني هاشم وأن يكون بنو هاشم صفوة بني عبد مناف وأن يكون بنو عبد مناف صفوة بني قصي وأن يكون قصي صفوة قريش وقريش صفوة مضر ومضر صفوة عدنان وعدنان صفوة العرب والعرب صفوة الإنسانية كلها": وقالوا إن تعدى المؤلف بالتعريض بنسب النبي ﷺ والتحقير من قدرة تعدّ على الدين وجرم عظيم يسيء إلى المسلمين والإسلام فهو قد اجترأ على أمر إذ لم يسبقه إليه كافر ولا مشرك.

المؤلف أورد هذه العبارة في كلامه "على الدين وانتحال الشعر" والأسباب التي يعتقد أنها دعت المسلمين إلى انتحال الشعر وأنه كان يقصد بالانتحال في بعض الأطوار إلى إثبات صحة النبوة وصدق النبي، وكان هذا النوع موجهًا إلى عامة الناس وقال بعد ذلك: والغرض من هذا الانتحال على ما يرجح - إنما هو إرضاء حاجات العامة الذين يريدون المعجزة في كل شيء ولا يكرهون أن يقال لهم إن من دلائل صدق النبي في رسالته أنه كان منتظرًا قبل أن يجيء بدهر طويل ثم وصل إلى ما يتعلق بتعظيم شأن النبي من ناحية أسرته ونسبه في قريش.

ونحن لا نرى اعترضا على بحثه على هذا النحو من حيث هو وإنما كل ما نلاحظه عليه أنه تكلم فيما يختص بأسرة النبي ﷺ ونسبه في قريش بعبارة خالية من كل احترام بل وبشكل تهكمي غير لائق ولا يوجد في بحثه ما يدعوه لإيراد العبارة على هذا النحو.

### عن الأمر الرابع

يقول حضرات المبلغين إن الأستاذ المؤلف أنكر أن للإسلام أولية في بلاد العرب وأنه دين إبراهيم، إذ يقول: "أما المسلمون فقد أرادوا أن يثبتوا أن للإسلام أولية في بلاد العرب كانت قبل أن يبعث النبي وأن خلاصة الدين الإسلامي وصفوته هي خلاصة الدين الحق الذي أوحاه الله إلى الأنبياء من قبل، إلى أن قال: "وشاعت في العرب أثناء ظهور الإسلام وبعده فكرة أن الإسلام يجدد دين إبراهيم ومن هنا أخذوا يعتقدون أن دين إبراهيم هذا قد كان دين العرب في عصر من العصور ثم أعرضت عنه لما أضلها وانصرفت إلى عبادة الأوثان"...الخ.

وحيث إن كلام المؤلف هذا هو استمرار في بحث بيان أسباب انتحال الشعر من حيث تأثير الدين على الانتحال ولا اعتراض على البحث من حيث هو وقد قرر المؤلف في التحقيق أنه لم ينكر أن الإسلام دين إبراهيم ولا أن له أولية في العرب وأن شأن ما ذكره في هذه المسألة كشأن ما ذكره في مسألة النسب: رأى القصاص اقتناع المسلمين بأن للإسلام أولية وبأنه دين إبراهيم فاستغلوا هذه الاقتناع وأنشئوا حول هذه المسألة من الشعر والأخبار مثلما أنشئوا حول مسألة النسب.

ونحن لا نرى اعتراضًا على أن يكون مراده بما كتب في هذه المسألة هو ما ذكر، ولكننا نرى أنه كان سيئ التعبير جدًا في بعض عباراته كقوله:

"ولم يكن أحد قد احتكر ملة إبراهيم ولا زعم لنفسه الانفراد بتأويلها، فقد أخذ المسلمون يردون الإسلام في خلاصته إلى دين إبراهيم هذا الذي هو أقدم وأنقى من دين اليهود والنصارى كقوله وشاعت في العرب أثناء ظهور الإسلام وبعده فكرة أن الإسلام يجدد دين إبراهيم ومن هذا أخذوا يعتقدون أن دين إبراهيم هذا قد كان دين العرب في عصر من العصور..." لأن في إيراد عباراته على هذا النحو ما يشعر بأنه يقصد شيئًا آخر بجانب هذا المراد خصوصًا إذا قرنا بين هذه العبارات وبين ما سبق له أن ذكره بشأن تشككه في وجود إبراهيم وما يتعلق به.

## عن القانون

نصت المادة ١٢ من الأمر الملكي رقم ٤٢ لسنة ١٩٢٣ بوضع نظام دستوري للدولة المصرية على أن حرية الاعتقاد مطلقة.

ونصت المادة ١٤ منه على أن حرية الرأي مكفولة ولكل إنسان الإعراب عن فكره بالقول أو بالكتابة أو بالتصوير أو بغير ذلك في حدود القانون ونصت المادة ١٤٩ منه على أن الإسلام دين الدولة.

فلكل إنسان إذن حرية الاعتقاد بغير قيد ولا شرط وحرية الرأي في حدود القانون فله أن يعرب عن اعتقاده وفكره بالقول أو الكتابة بشرط ألا يتجاوز حدود القانون.

وقد نصت المادة ١٣٩ من قانون العقوبات الأهلي على عقاب كل تعد يقع بإحدى طرق العلانية المنصوص عليها في المادتين ١٤٨ و١٥٠، على أحد الأديان التي تؤدي شعائرها علنًا كما -أشرنا في البداية - وهي الجريمة.

وجريمة التعدي على الأديان في البداية - وهي الجريمة المعاقب عليها بمقتضى المادة المذكورة تتكون بتوفر أربعة أركان:

التعدي، ووقوع التعدي بإحدى طرق العلنية المبينة في المادتين ١٤٨، ١٥٠ عقوبات ووقوع التعدي على أحد الأديان التي تؤدي شعائرها علنا، وأخيرًا القصد الجنائي.

## عن الركن الأول

لم يذكر القانون بشأن هذا الركن في المادة إلا لفظ "تعد"، وهذا اللفظ عام يمكن فهم المراد منه بالرجوع إلى نص المادة باللغة الفرنسية، وقد عبر فيه عن التعدي بلفظ Outtaga والقانون قد استعمل لفظ Outtaga هذا في المواد ١٥٥ و١٥٩ و١٦٠ عقوبات أيضًا ولما ذكر معناها في النص العربي للمواد المذكورة عبر في المادة ١٥٥ بقوله "كل من انتهك حرمة" وفي المادتين ١٥٩،١٦٠ تضاف: بإهانة. فيتضح من هذا - أن مراده بالتعدي في المادة ١٣٩ كل مساس بكرامة الدين أو انتهاك حرمته أو الحط من قدره أو الازدراء به؛ لأن الإهانة تشمل كل هذه المعاني بلا شك.

وحيث إنه بالرجوع إلى الوقائع التي ذكرها الدكتور طه حسين والتي تكلمنا عنها تفصيلاً وتطبيقًا على القانون يتضح أن كلامه الذي بحثناه تحت عنوان "الأمر الأول" فيه تعد على الدين الإسلامي؛ لأنه انتهك حرمة هذا الدين بأن نسب إلى الإسلام أنه استغل قصة ملفقة هي قصة هجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة وبناء إبراهيم وإسماعيل للكعبة، واعتبار هذه القصة أسطورة وأنها من تلفيق اليهود وأنها حديثة العهد ظهرت قبيل الإسلام إلى آخر ما ذكرناه تفصيلاً عند الكلام عن الوقائع وهو بكلامه هذا يرمي الدين الإسلامي بأنه مضلل في أمور

هي عقائد في القرآن باعتبار أنها حقائق لا مرية فيها، كما أن كلامه الذي بحثناه تحت عنوان "الأمر الرابع" قد أورده على صورة تشعر بأنه يريد به إتمام فكرته بشأن نسب النبي ﷺ فهو إن لم يكن فيه طعن ظاهر إلا أنه أورده بعبارة تهكمية تشف عن الحط من قدره – وأما ما ذكر بشأن القراءات مما تكلمنا عنه في الأمر الثاني فإنه بحث بريء من الوجهة العلمية والدينية أيضًا ولا شيء فيه يستوجب المؤاخذة لا من الوجهة الأدبية ولا من الوجهة القانونية.

### عن الركن الثاني

لا كلام في هذا الركن؛ لأن الطعن السابق بيانه قد وقع بطريق العلنية؛ إذ أنه ورد في كتاب "الشعر الجاهلي" الذي طبع ونشر وبيع في المحلات.

### عن الركن الثالث

لا نزاع في هذا الركن أيضًا لأن التعدي وقع على الدين الإسلامي الذي تؤدي شعائره علنًا وهو الدين الرسمي للدولة.

### عن الركن الرابع

هذا الركن هو الركن الأدبي الذي يجب أن يتوافر في كل جريمة فيجب إذن لمعاقبة المؤلف أن يقوم الدليل على توفر القصد الجنائي لديه بعبارة أوضح يجب أن يثبت أنه إنما أراد بما كتبه أن يتعدى على الدين الإسلامي فإذا لم يثبت هذا الركن فلا عقاب.

أنكر المؤلف في التحقيقات أنه يريد الطعن على الدين الإسلامي وقال إنه ذكر ما ذكر في سبيل البحث العلمي وخدمة العلم لا غير، غير مقيد بشيء، وقد أشار في كتابه تفصيلاً إلى الطريق الذي رسمه للبحث، ولا بد هنا من أن نشير إلى ما قرره المؤلف في التحقيق من أنه كمسلم لا يرتاب في وجود إبراهيم وإسماعيل وما يتصل بهما مما جاء في القرآن ولكنه كعالم مضطر إلى أن يذعن لمناهج البحث فلا يسلم بالوجود العلمي التاريخي لإبراهيم وإسماعيل، فهو يجرد من

نفسه شخصيتين وقد وجدنا المؤلف قد شرح نظريته هذه شرحًا مستفيضًا في مقال نشره بجريدة السياسة الأسبوعية بالعدد ١٩ الصادر في ١٧ يوليو سنة ١٩٢٦ ص ٥ تحت عنوان "العلم والدين" وقد ذكر فيه بالنص: فكل امرئ منا يستطيع إذا فكر قليلاً أن يجد في نفسه شخصيتين متمايزتين إحداهما عاقلة تبحث وتنقد وتحلل وتغير اليوم ما ذهبت إليه أمس وتهدم اليوم ما بنته أمس، والأخرى شاعرة تلذ وتألم وتفرح وتحزن وترضى وتغضب وترغب وترهب في غير نقد ولا بحث ولا تحليل وكلتا الشخصيتين متصلة بمزاجنا وتكويننا لا نستطيع أن نخلص من إحداهما فما الذي يمنع أن يكون الشخصية الأولى عالمة باحثة ناقدة وأن تكون الشخصية الثانية مؤمنة مطمئنة طامحة إلى المثل الأعلى.

ولسنا نعترض على هذه النظرية بأكثر مما اعترض به هو على نفسه في مقاله حيث ذكر بعد ذلك: سنقول وكيف يمكن أن تجمع المتناقضين ولست أحاول جوابًا لهذا السؤال وإنما أحولك على نفسك..إلخ. ولا شك في أن عدم محاولة الإجابة عن هذا الاعتراض إنما هو عجزه عن الجواب، والمفهوم أنه قد أورد هذا الاعتراض لأنه يتوقعه حتى لا يوجه إليه.

الحقيقة أنه لا يمكن الجمع بين النقيضين في شخص واحد في وقت واحد، بل لا بد من أن تتجلى إحدى الحالتين للأخرى، وقد أشار المؤلف نفسه إلى هذا في المقال نفسه في سياق كلامه على الخلاف بين العلم والدين، حيث قال بشأنهما "ليسا متقفين ولا سبيل إلى أن يتفقا إلا أن ينزل أحدهما لصاحبه عن شخصيته كلها".

أما توزيع الاختصاص الذي أجراه الدكتور بجعله العلم من اختصاص القوة العاقلة والدين من اختصاص القوة الشاعرة فلسنا ندركه والذي نفهمه أن العقل هو الأساس في العلم وفي الدين يتنازعان، فسبب ذلك أنه ليس لدينا القدر الكافي من كل منهما - إننا نقرر هذا بناء على ما نعرفه في أنفسنا، أما الدكتور فقد تكون لديه القدرة على ما يقول وليس ذلك على الله بعسير.

نحن في موضع البحث عن حقيقة نية المؤلف، فسواء لدينا إن صحت نظرية

تجريد شخصيتين عالمة ومتدينة أو لم تصح فإننا على الفرضين نرى أنه كتب ما كتب عن اعتقاد تام. ولما قرأنا ما كتبه بإمعان وجدناه منساقًا في كتاباته بعامل قوي متسلط على نفسه وقد بيّنا حين بحثنا الوقائع كيف قاده بحثه إلى ما كتب وهو وإن كان قد أخطأ فيما كتب إلا أن الخطأ المصحوب باعتقاد الصواب شيء وتعمد الخطأ المصحوب بنية التعدي شيء آخر.

وحيث إنه مع ملاحظة أن أغلب ما كتبه المؤلف مما يمس موضوع الشكوى وهو ما قصرنا بحثنا عليه إنما هو تخيلات وافتراضات واستنتاجات لا تستند إلى دليل علمي صحيح، فإنه كان يجب عليه أن يكون حريصًا في جرأته على ما أقدم عليه مما يمس الدين الإسلامي الذي هو دينه ودين الدولة التي هو من رجالها المسؤولين عن نوع من العمل فيها وأن يلاحظ مركزه الخاص في الوسط الذي يعمل فيه – صحيح أنه كتب ما كتب عن اعتقاده بأن بحثه العلمي يقتضيه ولكنه مع هذا كان مقدرًا لمركزه تمامًا، وهذا الشعور ظاهر من عبارات كثيرة في كتابه منها قوله: وأكاد أثق بأن فريقًا منهم سيلقونه ساخطين عليه وبأن فريقًا آخر سيزورن عنه ازورارًا ولكني على سخط أولئك وازورار هؤلاء أريد أن أذيع هذا البحث.

إن للمؤلف فضلاً لا يذكر في سلوكه طريقًا جديدًا للبحث حذا فيه حذو العلماء من الغربيين ولكنه لشدة تأثير نفسه مما أخذ عنهم قد تورط في بحثه حتى تخيل حقا ما ليس بحق أو ما لا يزال في حاجة إلى إثبات أنه حق، إنه قد سلك طريقًا مظلمًا فكان يجب عليه أن يسير على مهل وأن يحتاط في سيره حتى لا يضل ولكنه أقدم بغير احتياط فكانت النتيجة غير محمودة.

وحيث إنه مما تقدم يتضح أن غرض المؤلف لم يكن مجرد الطعن والتعدي على الدين، بل إن العبارات الماسة بالدين التي أوردها في بعض المواضع من كتابه إنما قد أوردها في سبيل البحث العلمي مع اعتقاده أن بحثه يقتضيها.

وحيث إنه من ذلك يكون القصد الجنائي غير متوفر.

فلذلك

تحفظ الأوراق إداريا.....

محمد نور

رئيس نيابة مصر

القاهرة في ٣٠ مارس سنة ١٩٢٧".[١]

* * *

غير أنه من قبيل إحقاق الحق وحتى لا نبخس د طه حسين حقه، فإنه من الأهمية أن نشير إلى سلسلة مقالاته، التي شرع في نشرها بجريدة "الجهاد" بعد تسع سنوات من صدور كتابه "في الشعر الجاهلى"، والتي بدأها في يناير عام ١٩٣٥وانتهى منها في ٢٢ مايو عام ١٩٣٥، وكانت محصلتها رجوعًا صريحًا عن ادعائه الأول في كتاب "في الشعر الجاهلى"، بعد أن أحس بالخطر مما خلفه كتابه من تداعيات فيمن تتلمذ على هدى هذا الكتاب، وبعد أن لاحظ رفضهم لـ"القديم" من الشعر والأدب وإعراضهم عنه، والانتقاص له، والاستخفاف به

بدأ د كتور طه هذه المقالات بمقالة عنوانها: "أثناء قراءة الشعر القديم"[٢] وأدار الحديث بينه وبين صاحب له قال له و هو يحاوره: "إنكم لتشقون علينا حين تكلّفوننا قراءة شعركم القديم هذا، وتلحون علينا فيه، وتعيبوننا بالإعراض عنه، والتقصير في درسه، وحفظه وتذوقه، لأنكم تنكرون الزمن إنكارًا وتلغونه إلغاء، وتحسبون أننا نعيش الآن في القرن الأول قبل الهجرة أو بعدها".

ثم قال بعد ذلك: "و قد تحدث إليّ المتحدثون بأن أمثال صاحبي هذا قد أخذوا يكثرون، ويظهر أنهم سيكثرون كلما تقدمت الأيام".[٣]

ونستعرض الآن ملخصًا لشهادة د طه حسين:

"والذين يظنون أن الحضارة الحديثة حملت إلى عقولنا خيرًا خالصًا يخطأون،

---

(١) مجلة القاهرة عدد فبراير ١٩٩٦.

(٢) راجع حديث الأربعاء، ج الأول، من ص ٩ إلى ص ١٧.

(٣) المرجع نفسه ص ٩.

فقد حملت الحضارة الحديثة إلى عقولنا شرًا غير قليل... فكانت الحضارة الحديثة مصدر جمود وجهل، كما كان التعصب للقديم مصدر جمود وجهل أيضًا.

هذا الشاب، أو هذا الشيخ، الذي أقبل من أوربة يحمل الدرجات الجامعية، ويحسن الرطانة بإحدى اللغات الأجنبية.. يجلس إليك وإلى غيرك منتفخًا متنفشًا، مؤمنًا بنفسه وبدرجاته وبعلمه الحديث، أو أدبه الحديث.

ثم يتحدث إليك كأنه ينطق بوحي أبولون. فيعلن إليك في حزم وجزم أن أمر "القديم" قد انقضى، وأن الناس وقد أظلهم عصر "التجديد" وأن الأدب القديم يجب أن يترك للشيوخ الذين يتشدقون بالألفاظ، ويملأون أفواههم بالقاف والطاء وما أشبهها من الحروف الغلاظ، وأن الاستمساك بالقديم جمود، والاندفاع في الحياة إلى أمام هو التطور وهو الحياة وهو الرقي. هذا الشاب وأمثاله ضحية من ضحايا الحضارة الحديثة؛ لأنه لم يفهم هذه الحضارة على وجهها، ولو قد فهمها لعلم أنها لا تنكر القديم ولا تنفر منه ولا تنصرف عنه، وإنما تحببه وترغب فيه، وتحث عليه؛ لأنها تقوم على أساس منه متين.... هذا الشاب ضحية من ضحايا الحضارة الحديثة، أو من ضحايا جهل الحضارة الحديثة، وشره ليس مقصورًا عليه، وإنما يتجاوزه إلى غيره من الناس. فهو يتحدث، وهو يعلم، وهو يكتب، وهو في هذا كله ينفث السم ويفسد العقول، ويمسخ في نفوس الناس المعنى الصحيح لكلمة "التجديد". فليس التجديد في إماتة القديم، وإنما التجدبد في إحياء القديم، وأخذ ما يصلح منه للبقاء، وأكاد أتخذ الميل إلى إماتة القديم أو إحيائه في الأدب، مقياسًا للذين انتفعوا بالحضارة الحديثة أو لم ينتفعوا بها، فالذين تلهيهم مظاهر الحضارة عن أنفسهم، حين تلهيهم عن أدبهم القديم، لم يفهموا الحضارة الحديثة، ولم ينتفعوا بها، ولم يفهموها على وجهها، إنما اتخذوا منها صورًا وأشكالاً، و قلّدوا أصحابها تقليد القردة، لا أكثر و لا أقل !!

والذين تلفتهم الحضارة الحديثة إلى أنفسهم، وتدفعهم إلى إحياء قديمهم، وتملأ نفوسهم إيمانًا بأن لا حياة لمصر، إلا إذا عنيت بتاريخها القديم وبتاريخها الإسلامي، وبالأدب العربي قديمه وحديثه، عنايتها بما يمس حياتها اليومية من

ألوان الحضارة الحديثة = هم الذين انتفعوا، وهم الذين هم فهموا، وهم الذين ذاقوا، وهم القادرون على أن ينفعوا في إقامة الحياة الجديدة على أساس متين"[1].

ويعلق محمود شاكر على هذه الشهادة بقوله: "وهذه شهادة، من أحد الأساتذة الكبار، الذين سنوا لمن بعدهم السنن في الحياة الأدبية، وفي مناهج تفكيرها، شهادة مهمة جدًا لتاريخ الحياة الثقافية التي امتدت بعدهم إلى يومنا هذا، بل هي تكشف عن جذور التدمير المفزع الذي يشمل اليوم المجتمع العربي كله حيث تنطق العربية، لا بل حيث يدين غير العربية بالإسلام، ويوجب عليهم إسلامهم أن يضعوا العربية في المقام الأول؛ لأن إسلامهم لا يكون إسلامًا إلا بالقرآن، وهو الذي نزل عليهم بلسان عربي مبين، وإلا بسنة الرسول الأمي العربي ﷺ وهي أيضًا بلسان عربي مبين".[2]

وكشف شاكر عن أن طه حسين صارحه بأنه قد رجع عن أقواله التي قالها في الشعر الجاهلي وصارح به آخرين، غير أن شاكر أخذ عليه أنه -أي د طه- "لم يكتب شيئًا صريحًا يتبرأ به مما قال وكتب "ويقول شاكر" وهكذا كانت عادة "الأساتذة الكبار"! يخطئون في العلن، ويتبرأون من خطئهم في السر"[3].

والجدير بالذكر هنا أن "التراجع" كان سلوكًا اعتدناه من طه حسين فهو لم يتراجع فقط عما كتبه في "الشعر الجاهلي"، بل تراجع أيضًا عما كتبه في مؤلفه الخطير "مستقبل الثقافة في مصر"، فعندما سئل -في حوار أجرته معه جريدة الأهرام في ١٩٧١/٣/١- عن رأيه في هذا الكتاب قال بلغة عامية: "ده كلام كتب سنة ١٩٣٦.. قدم قوي، عاوز يتجدد.. ويجب أعود إليه، وأصلح فيه بعض حاجات وأضيف"، ويجب الإشارة هنا أيضًا إلى أن طه حسين أعاد طبع جميع كتبه إلا هذا الكتاب تحديدًا، ولم تتوقف سلسلة تراجعاته عند هذا الحد: فطه حسين الذي قال "لا علاقة للدين بالسياسة، وأن اللغة العربية ليست مقومًا من مقومات

(١) هذا الملخص أورده محمود شاكر في كتابه المتنبي، مصدر سابق من ص ٣١ إلى ص ٣٣.

(٢) المصدر السابق ص ٣٤.

(٣) المصدر السابق ص ٣١.

الدولة"، نجده بعد قيام ثورة يوليو يغير موقفه ويقول "إن اللغة العربية مقوم من مقومات الأمة العربية"، وحينما جاءوا به عضوًا في لجنة وضع الدستور عام ١٩٥٣، دارت مناقشة حول حرية المرأة وحقوقها، وكان موجودًا باللجنة د. عبد الرحمن بدوي، فقال طه حسين "إنه من المقطوع به أن الأغلبية لن تقبل أن تخرج عند وضع الدستور، على ما أمر به الإسلام، ولكن لا بد لنا من أن نحتاط، فنقول: إنه ليس هناك مقتض يسمح لنا بأن نعدل عن نص قرآني. أريد أن أقول: إنه إذا وجد نص ديني صريح فالحكمة والواجب يقتضيان ألا نعارض النص، وأن نكون من الحكمة ومن الاحتياط بحيث لا نضر الناس في شعورهم ولا في ضمائرهم ولا في دينهم".

وقال أيضا "إذا احترمت الدولة الإسلام فلا بد أن تحترمه جملة وتفصيلاً، ولا يكون الإيمان إيمانًا ببعض الكتب وكفرًا ببعضه الآخر"(١)

* * *

(١) لجنة مشروع الدستور، طبعة القاهرة، وزارة الإرشاد القومي د.ت ص ٨١، ١٢١ ( و الجلسة التي قال فيها هذا الكلام، كانت جلسة يوم ١٩٥٣/٦/٤ ).
راجع أيضًا د محمد عمارة، فكر التنوير بين العلمانيين والإسلاميين، القاهرة، دار الصحوة، ط أولى ١٩٩٥ من ص ٣٩ إلى ص ٤٢ .

## مقتطفات من:

**تحت راية القرآن: المعركة بين القديم والجديد**

**تأليف: مصطفي صادق الرافعي**

**مكتبة مصر / القاهرة /د ت**

**في الرد على كتاب الشعر الجاهلي لطه حسين**

**قال إنما أوتيته على «علم» بل هي فتنة ! الجزء من ١٤٠ إلى ١٥٣**

التمسنا في كتاب الشعر الجاهلي تلك المسائل الأربع التي رفعناها إلى الجامعة فإذا الأستاذ قد حذف منه أعظمها خطرًا وأكبرها شأنًا وهي مسألة محو المسلمين شعر النصارى واليهود، لم يقل فيها شيئًا ولا أشار إليها إلا إشارة خفيفة، كأن في الأمر أثرًا من حزم الأستاذ الكبير مدير الجامعة، فقال في صفحة ٨٤ عن أمية بن أبي الصلت: "أنه وقف من النبي ﷺ موقف الخصومة: هجا أصحابه وأيد مخالفيه، ورثى قتلى بدر من المشركين، وكان هذا وحده يكفي للنهي عن رواية شعره، وليضيع هذا الشعر كما ضاعت الكثرة المطلقة من الشعر الوثني الذي هجى فيه النبي ﷺ وأصحابه حين كانت الخصومة شديدة بينه وبين مخالفيه من العرب الوثنين واليهود.

وقال في صفحة ٩٥: "ليس إذن شعر أمية بن أبي الصلت بدعًا في شعر المتحفين من العرب أو المنتصرين والمنهودين منهم. وليس يمكن أن يكون المسلمون قد تعمدوا محوه إلا ما كان منه هجاء النبي ﷺ وأصحابه ونعيا على الإسلام؛ فقد سلك المسلمون فيه مسلكهم في غيره من الشعر الذي أهمل حتى ضاع".

فأنت ترى أن ههنا شيئًا من الإصلاح والحذف والاحتراس، وبقي أن أستاذ

الجامعة انخدع بقول كلمان هوار المستشرق الفرنسي فيما زعم من أن النبي ﷺ نهى عن رواية شعر أمية، فتابعه طه حسين وظن ذلك صحيحًا، غير أنه علل النهي بغير العلة الحمقاء السخيفة التي جاء بها هذا المستشرق ولكن ما الدليل على صحة خبر النهي وقد ثبت في صحيح مسلم أن النبي ﷺ استنشد من شعر أمية وما زال يقول للمنشد "إيه إيه" حتى استوفى مائة بيت!

إن هؤلاء المستشرقين أجرأ الناس على الكذب ووضع النصوص المبالغة في العبارة متى تعلق الأمر بالإسلام أو بسبب يتصل به، وكل ما عرف من أمر ذلك النهي أن النبي ﷺ نهى عن رواية القصيدة التي رثى بها أمية قتلى المشركين في بدر، وهي مع ذلك لا تزال مروية في كتب السيرة إلى اليوم، فإن وقوع النهي لا يقتضي محو المنهي عنه ولا تركه عند من أراده؟ وقد نهى الله عن أشياء كثيرة ما زالت تؤتى، وستبقى ما بقيت الفطرة الإنسانية، فما أهمل شعر أمية ولا نهى عن روايته، ولكنه الكذب والغفلة من الأستاذين.

على أن الدكتور طه يقول في صفحة ٥٤: كان الأنصار يكتبون هجاءهم لقريش ويحرصون على أن لا يضيع..

فكيف ضاعت إذن "الكثرة المطلقة"؟ وما يمنع قريشًا أن يكتبوا هجاءهم كما فعل الأنصار؟ وإذا كانوا يكتبون مثل هذا فذلك نص على أنه لا حرج من روايته!

لقد كتب شيخ الأدب صديقنا الأمير شكيب أرسلان ما فيه الكفاية للرد على أستاذ الجامعة في بناء التاريخ على التحكم والافتراض وزعمه أن المسلمين محوا شعر النصارى واليهود أو تسببوا إلى نحوه؛ فلا نطيل في هذا المعنى، غير أننا نضيف إلى ما قاله شيخنا الجليل أنه لما أسر سهيل بن عمرو من مشركي قريش، وكان أعلم -أي مشقوق الشفة السفلى- وأرادت قريش فداءه، قال عمر بن الخطاب للنبي ﷺ انتزع ثنيتي سهيل بن عمرو السفليين يدلع لسانه فلا يقوم عليك خطيبًا في موطن أبدًا! فأبي رسول الله ﷺ وأطلق الرجل، فلو أنه كان يمحو شيئًا أو يأمر بشيء في توقي الكلام وإبطاله لمحا أكبر وسائل الخطابة في هذا الخطيب المشرك، ولتركه ما يبين حرفًا من حرف ولا يقيم الكلام على أصواته

فلا يفلح بعدها في الخطابة أبدًا.

وما يزال المسلمون يروون إلى اليوم قول ابن الزبعري في الرد على النبي ﷺ.

حياة ثم موت ثم نشر     حديث خرافة يا أم عمر

وقول ذلك اليهودي حين ضلت ناقة النبي ﷺ: يزعم محمد أنه يأتيه خبر السماء وهو لا يدرى أين ناقته!

وهنا نريد أن نقول للدكتور طه: إن بعده من صناعة الشعر هو الذي أوقعه في هذا الرأي السخيف؛ فلو نظم اليهودي هذه الكلمة فما عسى أن تزيد على ما قال؟ وهل شعر النصارى واليهود إلا كشعر سائر العرب في الفخر والهجاء والوصف والنسيب وغيرها؟ أم حسب الدكتور أن شعر النصراني يجب أن يكون في عقائده وإنجيله، وشعر اليهودي في توراته وتجارته.. ولعله لا يعلم أن أضعف ما يكون الشعر في الصناعة إذ هو تناول هذه المعاني وأشباهها كما يقع في شعر العلماء المتصوفة، حتى قالوا إن شعر حسان بن ثابت نزل في الإسلام إلى دون ما كان عليه في الجاهلية، قال الأصمعي: الشعر إذا أدخلته في باب الخير لان – أي ضعف – ألا ترى أن حسان بن ثابت كان علا في الجاهلية والإسلام؛ فلما دخل شعره في باب الخير من مرائي النبي ﷺ وحمزة وجعفر رضوان الله عليهما وغيرهم لان شعره:

وطريق الشعر هو طريق شعر الفحول، مثل امرئ القيس وزهير والنابغة، صفات الديار والترجل والهجاء والمديح والتشبيب بالنساء وصفة الخمر والخيل والحروب والافتخار، فإذا أدخلته في باب الخير لان. انتهى.

على أن شعر اليهود والنصارى كان متميزًا في الرواية، فإن لم يكن وقع إلينا فذلك لسقوط الرواية وضياع الكتب لا لضياع الشعر في نفسه بإهمال المسلمين، وقد ضاعت معان كثيرة من عادات الجاهلية وأعمالها مما أبطله الإسلام أو لم يبطله، ومع ذلك أداها الشعر ولم يتحرج العلماء من روايته؛ وهذا ابن قتيبة يقول في كتاب "الميسر والقداح" إن الميسر أمر من الجاهلية قطعه الله بالإسلام، فلم يبق عند الأعراب إلا النبذ اليسير منه، وعند علمائنا إلا ما أدى إليهم الشعر القديم.

وقد كتب الجاحظ فيما روي قال: أدركت رواة المسجدين والمربديين ومن لم يرو أشعار المجانين ولصوص الأعراب ونسيب الأعراب والأرجاز الأعرابية القصار وأشعار اليهود فإنهم كانوا لا يعدونه من الرواة" فهذا نص على أن رواية شعر اليهود كانت في الإسلام بابًا خاصًا من أبواب الرواية ونوعًا متميزًا من طرائف الشعر.

وللإمام المرزباني كتاب قالوا إنه في أكثر من خمس آلاف ورقة، كسره على اثني عشر بابا منها باب خاص بديانات الشعراء في أشعارهم ومنهم اليهود والنصارى.

إن أستاذ الجامعة ليعلم علمًا لا يدخله الشك الذي يتباهي به.. أن كتب السلف لم تنته إلينا بجملتها، ولا انتهى أكثرها، ولا ما يقال فيه إنه كثير، وأن الرواية لم تتأد إلينا بما كانت تحمل من ذلك العلم المستطيل من الأشعار والأخبار والنقد، فكيف يجوز له أن يحكم على شعر الجاهلية بأنه موضوع أو محمول على أهله، أو الكثرة المطلقة منه موضوعة محمولة، وهو لا يروي هذا الشعر. وهو لا يعرف ما مقداره ولا يحيط بأقله فضلاً عن أكثره، وقد قالوا إن ابن الأعرابي أملى وحده من الشعر أحمالاً، فأين هذه الأحمال اليوم حتى يقابل ما فيها بعضه ببعض، ومن الذي يستطيع في عصرنا أن يقول في الشعر: هذا يشبه شعر الجاهلية وهذا لا يشبهه، والتوليد في هذا بيّن والصنعة في ذلك ظاهرة، وهذا بقول فلان أشبه وهذا ليس من نسج فلان ولا من طبقته، وذلك منحول رويناه في شعر فلان...إلخ إلخ؟

وقد وضع ابن سلام كتابًا في طبقات فحول شعراء الجاهليين لا يعرف إلا اسمه، أفتحسب راوية مثله يضع في أوائل القرن الثالث كتابًا في أسماء هؤلاء "الفحول" وليس بين يديه من شعرهم الكثير الصحيح قد غربل ونخل ونقي منه الموضوع والمتحول وما تقولته العشائر بأهوائها وما دسه الرواة بسبب من أسبابهم؟

نحن لا ندفع أن يكون فيما يعزى إلى الجاهلية شعر محمول على أهلها حملاً، وشعر قد نحلوهم إياه من كلام الشعراء المغمورين، وقد بينا ذلك في "تاريخ آداب العرب" في باب الرواية والرواة من الجزء الأول، وهو الباب الذي بنى عليه الدكتور طه كتابه في الشعر الجاهلي.

ولكن بيننا وبين الجاهلية ثم من نقلوا عنها أزمانًا متناسخة كادت توفي خمسة عشر قرنًا، وقد باد أكثر الكتب وذهبت فيها أقوال الرواة وعلم العلماء مما حققوه ونصوا عليه؟ وما تسامحوا فيه وتوسعوا به، فلا يجوز لكائن من كان بين قطبي الأرض أن يثبت أو ينكر ويزيد أو ينقص إلا بنص عن المتقدمين؛ لأن هذا العلم لا يمكن أن يستقيم على اتباع الظن ولا أن يصح على الشك، فإن محل الشك والتخمين والحدس والاستنتاج إنما يجيء بعد أن تجتمع المادة من أطرافها بحيث لا يشذ منها إلا القليل الذي يفرض فيه لقلته أنه لا ينقض حكمًا ولا يبطل رأيًا، للاستغناء بالنصوص الأخرى المتوافرة التي تتحقق بها غلبة الظن عن لم يأت منها اليقين والأمر في يد أستاذ الجامعة المبتلي بالشك على النقيض من ذلك فلا هو يستطيع أن يرد ما ذهب من الكتب فيستوعبها، ولا هو يمكنه أن يطلع على كل ما هو مبعثر في زوايا الدنيا من الكتب التي لم تذهب، ولا هو اطلع على كل ما تناله أيدي الأدباء: ثلاث درجات يسفل بعضها عن بعض، فالعجب الذي ليس مثله عجب أن يكون الأستاذ ناقصًا هذا النقص كله ثم يزعم أنه يدعو إلى الطريقة العلمية في تاريخ الأدب، وأنه يمحص ويحقق، ويثبت وينفي، ويوقن ويشك، وهذا هو المضحك من أمره فإن أخص شروط الطريقة العلمية في درس التاريخ وكتابته أن يستوعب المؤرخ كل ما قيل وكتب في موضعه، مما يتعلق بحادث أو شخص أو موضع، لا يفوته من ذلك شيء، فإذا هو أتى على المادة ووضع يده منها حيث أراد وأمن أن يكون ندّ عنه أمر ذو بال جاء الشرط الثاني لهذه الطريقة، ووجب حينئذ أن ينتفي من أهوائه ونزعاته، ويتجرد من شخصه الإنساني، ليصبح في عمله شخصًا، كما يتجرد القاضي ليكون في قضائه شخصًا قانونيًا ليس غير! بيد أن طه تجرد قبل أن يلبس.. وهذا نوع من الهزل إن احتمل من كاتب في صحيفة لا يحتمل من مدرس في جامعة.!

ومع أن الطريقة العلمية قائمة على استقراء المادة والإحاطة بها من جميع جهاتها، فهي لا تخرج التاريخ نفسه كما في الواقع؛ وإنما تجيء برأى فيه يكون معياره دائمًا ذكاء صاحبه وعقله وخياله، ولهذا اشترطوا في صاحب تلك الطريقة أن يكون ممن رزقوا البراعة كل البراعة في إصابة الحدس وقوة الخاطر وسمو

الخيال، وإلا خرج عمله بلا معنى، أو بمعنى لا قيمة له، أو بقيمة ضعيفة تنزل من التاريخ منزلة الهيكل العظمي من الجسم الحي.

وضع الإمام المرزباني كتابًا غير الكتاب الذي أومأنا إليه آنفًا. قال ابن النديم إنه أكثر من خمسة آلاف ورقة أتي فيه على أخبار"الشعراء المشهورين" من الجاهلية، وبدأ بامرئ القيس وطبقته، ثم المخضرمين، ثم الإسلاميين إلى أول الدولة العباسية، فهذه أخبار شعراء مائتي سنة من التاريخ، بل المشهورين منهم، وقد كتبت في خمسة آلاف ورقة، أي عشرة آلاف صفحة، لم ينته إلينا منها صفحة واحدة، فكيف مع ضياعها وضياع كثير من أمثال هذا الكتاب الجامع الممتع يقبل عقلاً من مؤرخ علمي يجلس في كرسي التحقيق أن يقرر مثل هذا الهراء الذي جاءنا به الدكتور طه حسين في إنكار الشعر وإثباته، على حين أنه مع هذا النقص الفاضح تنقصه كذلك ملكة الشعر فما هو بشاعر يدرك بالحس كما أدرك مثل ذي الرمة حين سئل عن شعر أنشده حماد الراوية في مدح بلال بن أبي بردة فقال إنه جيد وليس له، فلما عزم بلال على حماد ليخبرنه قال: إن الشعر قديم ولا يرويه غيري وقد انتحلته ولجرير والفرزدق وغيرهما من الشعراء أخبار كثيرة من مثل هذا، يقرءون بنفوسهم كما يقرءون بأعينهم، فلا يحسن أن يقول المؤرخ في الشعر إلا إذا كان شاعرًا يوثق بملكته، فإن الحس والملكة من أقوى أسباب الرأى في مثل ذلك.

ومع نقص النقص في أستاذ الجامعة فهو لا يحسن نقد الشعر؛ لأن النقد قائم بالملكة والفهم لا بالفهم وحده، ولم ينتقد في كتابه الشعر الجاهلي نقدًا فنيًا إلا بيتًا واحدًا من قصيدة عمرو بن كلثوم المعروفة بالمعلقة، وهو قوله:

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

قال الأستاذ: "قلت: إن هذا البيت يمثل إباء البدوي للضيم، ولكني أسرع.. فأقول: إنه لا يمثل سلاسة الطبع البدوي وإعراضه عن تكرار الحروف إلى الحد الممل فقد كثرت هذه الجيمات والهاءات واللامات واشتد هذا الجهل حتى مل" انتهى. قلنا: ليته لم يسرع ولم يفرح بهذا الخاطر فقد عثر من إسراعه فامتلأ فمه

ترابًا، ومتى كان الأستاذ طه حسين يفطن إلى عيب تكرار الحروف وهو الذي كانت تضرب به الأمثال في التكرار قبل أن نلقنه ذلك الدرس في جريدة السياسة، وهو لم يبرأ بعد من هذه العلة، فقد رأينا له مقالاً في مقتطف شهر مارس من هذه السنة ١٩٢٦ جاءت فيه هذه الشأشأة.. "يمضي حيث يشاء ويصور الأشياء كما يشاء لا كما تشاء الأشياء" فتأمل.

نقول لأستاذ الجامعة: إن التكرار في بيت عمرو بن كلثوم هو سر البلاغة فيه، وهو اللون الذي نقضه الشاعر من ألوان روحه على المعنى ليخلقه خلقًا حيًا بحيث لو لم يكن هذا التكرار لضعف المعنى وسقطت رتبة الشعر، فإن هذا الشاعر يمثل في البيت غضب قومه وحفاظهم وقدرتهم على المجازاة والنقمة والأخذ الشديد لمن عز وهان، فلم يقل إذا جهل أحد علينا فعلنا وفعلنا، وكان يستطيعه إذا جعل البيت: متي ما يجهلن أحد علينا جهلنا... إلخ، بل نبه أولا بقوله "ألا" ثم نهى بعد ذلك أن يجهل أحد عليهم، ليشعر أن لقومه الأمر والنهي؛ فهذه واحدة، ثم كرر بعد ذلك لفظ الجهل بالفعل والمصدر واسم الفعل، ومضى به إلى منقطع الشعر جهلاً بعد جهل، ليشعر النفوس أن انتقامهم بلاء لا آخر له، يتتابع فيه الجهل الذي لا عقل معه فلا رحمة فيه، وكأنه يقول: إن الصاع بثلاثة، وإن من أساء إلينا واحدة رددناها عليه ثلاثًا؛ وكل ذلك إنما أفاده التكرار، وهذا هو غضب الطبع البدوي وحفيظته، فلا تنتظر من هذا الطبع الحر سلاسة ولا رقة في موقف الغضب والتحذير وإنذاره أعدائه البطشة الكبرى، بل ترقب الهول التي تمثله لك الجيمات والهاءات واللامات إذا ملأ بها شدقيه عربي جهير الصوت فخم الإنشاد ثائر العاطفة غضوب الدم يهدر بالكلام هديرًا، أفرأيت يا أستاذ الجامعة؟.

من أقبح ما في كتاب الدكتور طه حسين أنه يعلن في مقدمته تجرده من دينه عند البحث، يريد أن يأخذ النشء بذلك، اتباعًا لمذهب ديكارت الفلسفي الذي يقضي على الباحث بالتجرد من كل شيء عندما يبحث عن الحقيقة، قال الأستاذ: يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربي وتاريخه أن ننسى قوميتنا وكل مشخصاتها "وأن ننسى ديننا وكل ما يتصل به".

وهذا لعمري هو منتهى الجهل، فإن هناك فرقا بين البحث عن حقيقة فلسفية عقلية محضة، وبين البحث عن حقيقة أدبية تاريخية قائمة على النص وقول فلان وفلان، وإذا هو نسي دينه "وتأمل ما في هذه العبارة" فماذا يكون من أثر هذا التاريخ ما دامت المادة التاريخية لم تجتمع له كما أسلفنا، وما دام الأستاذ مبتلى بالنقص من كل جهة.

أما إنه قد نسى دينه حقيقة في رده على كليمان هوار المستشرق الفرنسي الذي زعم أنه اهتدى إلى مصدر عربي من مصادر القرآن هو شعر أمية بن أبي الصلت "الذي يجب أن يكون النبي قد استعان به كثيرًا أو قليلاً في نظم القرآن" كما جاء في كتاب طه، كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبًا، وقد كان رد أستاذ الجامعة الذي نسي دينه أنه أنكر الاستعانة بشعر أمية ولكنه لم يرد على حماقة هوار في زعمه أن القرآن من نظم النبي، بل سكت عن ذلك، بل قال بالحرف الواحد في صفحة ٨٣: "ليس يعنيني هنا أن يكون القرآن قد تأثر بشعر أمية أو لا يكون" فالأمر عنده على حد الجواز كما ترى، وليس يعنيه أن يكون دينه ودين أمته صحيحًا أو كذبًا... ولو كان طه حسين بليغًا من أئمة البلاغة لقلنا رأي رآه وإن كان كفرًا وإلحادًا، ولكنه هو هو هو... على أن كلامه في هذا الكتاب عن القرآن الكريم كلام من "نسي دينه" بل كلام من لا دين له، فليس في الأمر عنده معجزة ولا إعجاز ولا تنزيل، سيأتي هذا مفصلاً بعد.

إن هذا الكتاب السخيف الذي جاءتنا به الجامعة مما تضيق به النفس لكثرة ما فيه من الخطأ، حتى لا يطيقه إلا من كان في عقل صاحبه وضعف حجته وتهافت آرائه وكثرة سقطه، وقد وجدنا أن أقوى ما يستند إليه المؤلف في كذب ما روى من الشعر الجاهلي دليل واحد اجتهد فيه وكرره وسماه عقدة لغوية وأيقن أن أنصار القديم لا يستطيعون فيه شيئًا وذلك ظنه أن اختلاف لهجات العرب يجب أن يكون في أشعارها، ولما كان شعر الجاهلية ليس فيه شيء منها فهو موضوع بعد الإسلام وبعد أن صارت اللغة قرشية، قال: " فهذا النوع من اختلاف اللهجات له أثره الطبيعي اللازم في الشعر، في أوزانه وتقاطيعه وبحوره وقوافيه بوجه عام، وإذا لم يكن نظم القرآن وهو ليس شعرًا ولا مقيدًا بما يتقيد به الشعر

قد استطاع أن يستقيم في الأداء لهذه القبائل "يريد اختلاف القراءات" فكيف استطاع الشعر، وكيف لم تحدث هذه اللهجات المتباينة آثارها في وزن الشعر وتقطيعه الموسيقي"؟

فما هي اللهجات يا أستاذ الجامعة؟ كان ينبغي أن تستقريها قبل أن تعترض بها، فإنك لو فعلت لرأيتها في الجملة لا تغير شيئًا من أزوان الشعر، فهي في معظمها بين إبدال حرف بحرف أو حركة بحركة أو مد بمد، وكل ذلك لا يؤثر في إقامة الوزن كثيرًا ولا قليلاً، والاختلاف في الحقيقة هيئات في النطق والصوت أكثر مما هو هيئات في الوضع واللغة، ومع ذلك فقد نصوا على أن العربي الفصيح غير مقيد بلغة قبيلته إذا نافرت طبع الفصاحة فيه، فمنهم من يوافق اللهجة ومنهم من يخالها لسبب عند هذا وعند هذا راجع إلى الفطرة وقوتها.

ومن القبائل من تأخذ لهجة غيرها كما فعلت قريش، فقد كانت لا تهمز، فلما نزل القرآن بالهمز اتخذت هذه اللهجة.

ويجب أن تعلم يا أستاذ الجامعة أن عندنا نصًا عن ابن الكلبي أن العرب لم ترو من شعر الجاهلية إلا ما كان إلى مائة سنة قبل الإسلام أي عمر رجلين يروي أحدهما عن الآخر، وذلك هو الزمن الذي نهضت فيه اللغة وأخذ العرب بعضهم عن بعض.

ومع كل هذا فهناك نص آخر على أن من اختلاف اللهجات ما يؤخذ به في إنشاد الشعر إذا وجد في لغة من ترتضي عربيته، ومنه ما لا يؤخذ به إذا وجد في لغة من لا ترضي عربيته، فذلك دليل قاطع على أن العلماء حذفوا أشياء لم يرضوها وغيروا في إنشاد الشعر لا في نظمه قال شاعر من بني تميم:

ولا أكول لكدر الكوم قد نضجت ... ولا أكول لباب الدار مكفول

يريد: لا أقول لقدر القوم إلخ، وهي القاف المعقودة التي ينطقونها بين القاف والكاف، وكانت شائعة في العرب وهي غير القاف الخالصة التي يقرأ بها القرآن، فهل روي كل شعر بني تميم على هذا الوجه؟ وماذا لو أبدلت الكاف في البيت قافا

لتوافق اللغة الفصحى في الإنشاد؟

وفي الحديث من لغة حمير "ليس من امبر امصيام في امسفر" إذ كان من لغتهم إبدال لام التعريف ميما، وهذه العبارة لو أشبعت فيها حركة السين في " ليس " خرج منها شطر موزون من الرجز، فإذا أنشدته بالفصحى وقلت: ليسا من البر الصيام في السفر، فأين تأثير اللهجات في الوزن والتقطيع الموسيقي.. والبحر والقافية؟

فالدليل الذي حسب أستاذ الجامعة أنه ليس أقوى، ولا أعضل منه في بابه هو كما تراه أوهن أدلته وأسرعها اضمحلالاً، فكيف بغيره مما تمحل فيه وتكلف له التلفيق؟

إذا أخذت قيس عليك وخندف　　　بأقطارها لم تدر من أين تسرح

* * *

**أستاذ الآداب والقرآن**

**إلى هيئة كبار العلماء ومجلس إدارة الجامعة (الجزء من ص١٥٥ إلى ص١٦٧)**

ولننظر الآن في حماقة طه وتكاذيبه التي زعمها في القرآن، ووقاحته العجيبة فيما يكتب جهلا بأساليب الكتابة وذوقها واسترسالاً مع طبعه الأحمق السفيه.

يقول في صفحة ٢٦ "للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضًا؛ ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل وإبراهيم إلى مكة.. قال: نحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة نوعًا من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة، وبين الإسلام واليهودية، والتوراة والقرآن من جهة أخرى "انتهى...

فانظر هذه الوقاحة في قوله " للقرآن أن يحدثنا " كأنه زعم زاعم له أن يقول وأن لا يقول؛ وإذا لم يكف النص في كتاب سماوي تدين له الأمة كلها لإثبات وجود

المنصوص عليه فما بقي معنى لتصديقه، وما بقي إلا أن يكون القرآن كما يزعم المستشرقون أساتذة طه حسين وأولياؤه كلامًا من كلام النبي ﷺ نفسه، ومن نظمه وعمله كما نقل عن هذا الخرف المسمى كليمان هوار؛ فهو يدخله ما يدخل كلام الناس من الخطأ والغفلة والحيلة والكذب، فله أن يزعم ما شاء ولكن ليس علينا أن نصدق أو نطمئن، وإذا هو ذكر اثنين من الأنبياء وإذا ورد فيه قوله تعالى: "وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل" فذلك غير كاف في رأي الجامعة المصرية لإثبات أن إبراهيم وإسماعيل شخصان كان لهما "وجود تاريخي" ولا أنهما هاجرا إلى مكة ورفعا قواعد البيت الحرام وبنيا الكعبة؛ وإذن بالقصة في رأى الجامعة المصرية من الأساطير الموضوعة ومما يلتحق بحيل الروائيين التي يشدون بها المعاني الاجتماعية والسياسية والتاريخية ويؤتي بها في الرواية على أنها من الكذب الفني توصلا إلى سبك حادثة أو تقرير معنى أو شرح عاطفة.

أو لا يعلم أستاذ الجامعة أن النصوص واردة بأن العرب لا يعدون اليهود منهم وإن كانت الدار واحدة واللغة واحدة فما حاجتهم إلى حيلة روائية سخيفة وهم لم تفصل طباعهم على طباع طه حسين ليكذبوا وينافقوا وهم يعلمون أنهم كاذبون منافقون، على حين أنهم مستيقنون أن اليهود أهل الكتب وعلم فلا يقبلون من أمة جاهلة أن تضع لهم التاريخ؛ ثم كيف دخل هذا الكذب واندست هذه الحيلة في القرآن ؟ نبئوني "بعلم" إن كنتم صادقين.

ويقول الأستاذ صفحة ٢٨: "فقريش إذن كانت في هذا العصر ناهضة نهضة مادية تجارية، ونهضة دينية وثنية؛ وهي بحكم هاتين النهضتين كانت تحاول أن توجد في البلاد العربية وحدة سياسية وثنية مستقلة... قال: وإذا كان هذا حقًا، ونحن نعتقد أنه حق فمن المعقول أن تبحث هذه النهضة الجديدة لنفسها عن أصل تاريخي قديم يتصل بالأصول التاريخية الماجدة التي تحدث عنها الأساطير، قال: وإذن فليس ما يمنع قريشًا من أن تتقبل هذه "الأسطورة" التي تفيد أن الكعبة من تأسيس إسماعيل وإبراهيم.. كما قبلت روما قبل ذلك ولأسباب مشابهة "أسطورة" أخرى صنعها اليونان تثبت أن روما متصلة بإيياس بن بريام صاحب طروادة".

انتهى كلام الجامعة المصرية، ومعناه الصريح أن قريشًا قبلت هذه الأسطورة الخرافية التي تثبت أن الكعبة من بناة إسماعيل وإبراهيم فأخذها من وضع القرآن عن قريش لأنه منهم؛ وبذلك تجزم الجامعة المصرية أن في القرآن كذبًا وتلفيقًا، لأن الأسطورة كما يقول أستاذها صفحة ٢٩ "حديثة العهد ظهرت قبل الإسلام واستغلها الإسلام لسبب ديني" أي فهي كذب صريح يعلم الإسلام أنه كذب ويتغفل به العرب لسبب ديني فماذا بقي من هذا الدين الذي يتناول الخرافة المخترعة قبل الإسلام ويوردها في كتابه على أنها منزلة من السماء وأنها وحي يوحى؟

وتمامًا على هذه الخرافة يقول أستاذ الجامعة في صفحة ٨٠ "فهو يعني القرآن - يذكر التوراة والإنجيل ويجادل فيهما اليهود والنصارى، وهو يذكر غير التوراة والإنجيل شيئًا آخر هو صحف إبراهيم. هو هذه الحنفية التي لن تستطع إلى الآن أن نتبين معناها الصحيح، وإذا كان اليهود قد استأثروا بدينهم وتأويله، وكان النصارى قد استأثروا بدينهم وتأويله ولم يكن أحد قد احتكر ملة إبراهيم "تأمل" ولا زعم لنفسه الانفراد بتأويلها، فقد أخذ المسلمون يردون الإسلام في خلاصته إلى دين إبراهيم".انتهى.

ولكن أهم المسلمون الذين زعموا هذا أم نزل ذلك في قرآنهم في قوله تعالى: "ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفًا وما كان من المشركين" إلى آيات أخرى؟

فإذا كان ذلك من فعل المسلمين فالقرآن كذلك من صنعهم عند أستاذ الجامعة؛ وهذا الأستاذ يشير "بالحنفية" التي لم يفهم معناها الصحيح إلى ما ورد في الحديث من قوله ﷺ: بعثت بالحنفية السمحة السهلة؛ وقد تكررت هذه اللفظة في الحديث، فكيف سمعها العرب ورواها العلماء ولم يفهموها، وكيف يكون ذلك، وهي مبنية على آيات كثيرة وردت في القرآن، مثل قوله تعالى: "ما كان إبراهيم يهوديًا ولا نصرانيًا ولكن كان حنيفًا مسلمًا"، وقوله: "ومن أحسن دينًا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة إبراهيم حنيفا" إلى آيات كثيرة

كلها نص قاطع في أن معنى الحنيف إنما هو الذي مال عن الشرك والتشبيه والتجسيد مما يزعمه اليهود والنصارى والمشركون، والحنف في اللغة: الميل، وكان العرب يقولون في كل من تعبد واعتزل الأوثان: إنه تحنف، وكل من حج واستقبل البيت سموه حنيفًا؛ لأنه بيت إبراهيم، ثم توسع الإسلام في الكلمة على سنته في الألفاظ الإسلامية المعروفة؛ فالمعنى الصحيح للحنفية أنها الشريعة النقية التي لا شوب فيها من الإلحاد والشرك، والتي تعدل بالناس إلى الله وتوجه الخلق إلى الخالق وحده. وانظر كيف يقول الله: "ما كان إبراهيم يهوديًا ولا نصرانيًا" ثم يزعم أستاذ الجامعة أن قصة إبراهيم "حيلة" في إثبات الصلة بين اليهود والعرب، وبين الإسلام واليهودية وبين التوراة والقرآن.. فهل في الجهل أوسع من هذا؟

والعجب أن شيخ الجامعة مع كل هذا الخلط وكل هذه الحماقة يقول في صفحة ١٢٦: "القرآن وحده هو النص العربي القديم الذي يستطيع المؤرخ أن يطمئن إلى صحته ويعتبره مشخصًا للعصر الذي تلي فيه" فأين الشك الذي ابتلي به هذا الرجل، وكيف يستطيع على قاعدته في البحث والتحليل " ووضع علم المتقدمين كله موضع الشك " أن يثبت هذا القول؟ وهل هو يجهل أنه كان قبله بزمن بعيد قوم "يجدون في الشك لذة وفي القلق والاضطراب رضا" وهم الرافضة وقد شكوا في نص القرآن وقالوا: إنه فيه نقص وزيادة وتغيير وتبديل ؟ فإذا أخذ طلبة الجامعة المصرية بقاعدة الشك التي يقررها أستاذهم ويريد أن ينشئهم عليها فهل يصدقون طه حسين أم يصدقون الرافضة، وما الذي يجعل طه حسين أصدق منهم أو يجعلهم أكذب منه ما دام الأمر إلى الشك والتعسف؟

يعتقد الأستاذ أن القرآن يمثل العصر الجاهلي " ويشخصه " وأن أصدق مرآة للحياة الجاهلية – ص١٦ – وأن العصر الجاهلي القريب من الإسلام لم يضع، وأنا نستطيع أن نتصوره تصورًا واضحًا قويًا صحيحًا، بشرط أن لا نعتمد على الشعر، بل على القرآن من ناحية والتاريخ والأساطير.. من ناحية أخرى – ص٨ – ومعنى هذا الخلط مضافًا إلى ما تقدم وإلى قوله في ص ٨٣:" ليس يعنيني أن يكون القرآن تأثر بشعر أمية – ابن أبي الصلت – أو لا يكون " أن القرآن عند هذا الرجل

كتاب أشبه بالكتب التي يضعها المؤلفون فتكون تمثيلاً للعصر الذي وضعت فيه لأنها صادرة عن فكر متأثر بالأسباب الكثيرة التي أنشأت العصر نشأته الخاصة به والمميزة له، مؤثرة بهذه الأسباب عينها فيما يضعه ويؤلفه، كما ترى في إلياذة هوميروس مثلاً؛ وإذن فلم يبق معنى لما ورد فيه من أنه "لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد" ويلتحق هذا ومثله بالأساطير التي استغلها الإسلام لسبب ديني"، وتكون هذه هي عقيدة الجامعة المصرية في القرآن لا عقيدة طه حسين وحده، ما دامت الجامعة تدرس هذا وتقره وتمتحن الطلبة فيه وتجيزهم عليه.

هل يدري طه حسين معني قوله تعالى "من بين يديه" ومعنى قوله "من خلفه" وهل يفهم هذه البلاغة المعجزة التي يسجد لها البلغاء؟

إن معناها يا أستاذ الجامعة أن القرآن لا يشخص عصرًا ولا يمثله، بل هو كتاب كل عصر، وهو الثابت على كل علم وكل بحث وكل اختراع واستكشاف على مدى الأزمنة في أيها جاء مما سيستأنفه التاريخ؛ وهذا معنى "من بين يديه" وأيها ذهب مما يطويه الماضي" وهذا معنى "من خلفه" وليس يخفى عليك أن العصور يصحح بعضها بعضًا ويكشف بعضها خطأ بعض، وقد يتقرر في زمن ما يثبت بعد أزمان طويلة أنه كان خطأ فقوله " لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه" من الكلمات التي لا تخطر بفكر إنساني يظن أنه يشخص العصر الجاهلي، بل هي علم من لا يعلم غيره أن ستجد أمور وتحدث علوم وتمحص تواريخ وتنشأ مخترعات، فلو فهم الجاهل لما تكلم إلا الفاهم؛ وقد قال الله في أشباه طه حسين "وجاءتهم رسلهم بالبينات وما كانوا ليؤمنوا".

ولقد عجبت لأستاذ الجامعة يعتمد في تصور العصر الجاهلي على التاريخ والأساطير وهو الذي يقول بالشك، وكيف تصح عنده الأساطير ويصح التاريخ العربي دون الشعر الجاهلي؛ وهل جاء هذا الشعر إلا من الطريق التي جاءت منها الأساطير والتاريخ، أي بالرواية والإسناد، ومن الحفظ والتلقين؟ وإذا جاءت ثلاثتها من طريق واحدة وكان الكذب والوضع قد دخلها جميعها ونص العلماء

على أشياء من ذلك في الأبواب الثلاثة، فكيف يكون العصر الجاهلي في اثنين منها دون الثالث مع أن الوضع فيهما أيسر من الوضع في الشعر، إذ هما كلام كالكلام لا مؤونة فيه ولا تعب ولا صناعة ولا كذلك الشعر، وخاصة ما يوضع منه على ألسنة فحول الجاهليين.

إنما جاء أستاذ الجامعة هذا العلم الغريب من جهله بالشعر وصناعته وأغراضه، فهو يحسب أن الشعر الجاهلي لا يكون جاهليًا ولا تصح نسبته إلى الجاهلية إلا إذا مثّل الحياة الدينية عند العرب، ولقد ذكر القرآن اليهود والنصارى والمشركين والصابئة ولم يذكرهم الشعر الجاهلي، بل هو كما يقول ص١٨: "يظهر حياة غامضة جافة بريئة أو كالبريئة من الشعور الديني القوي..."، فالقرآن عنده لذلك أصح تمثيلاً، والشعر لذلك عنده غير صحيح، قال في ص ١٩: "وقريش كانت متدينة قوية الإيمان بدينها، ولا تمثل لها الشعر الجاهلي من ذلك إلا قليلا" فليذكر لنا الأستاذ شعراء قريش من عهد امرئ القيس، وليقل لنا متى كان الشعر في قريش وقد نصوا على أنها أقل القبائل شعرًا وشعراء الجاهلية، ثم ليذكر لنا هذا الباحث المحقق.. كيف مثل الشعر الإسلامي الحياة الدينية الإسلامية، وأين هذا في شعر جرير والفرزدق والبحتري والمتنبي، وهل يحسب أستاذ الجامعة أن القرآن يجري مجرى الشعر في الوضع والسبب والغاية؟ ألم يعلم طه حسين إلى سنة ١٩٢٦ أن القرآن نزل بشريعة تنسخ الشرائع، ودين يتمم الأديان وعبادة تمحو العبادات، فكان لا بد من ذكر كل ذلك فيه بإجمال حين يجمل، وقياس حين يقايس، وأنه ما هو عاطفة شاعر ولا وصف كاتب ولا حكاية مؤرخ ولا حيلة قاص روائي، ولا هو بعلم على قياس فكر طه حسين مدرس الجامعة المصرية..

لقد تناولت الآن هذا الكتاب الكريم عندما انتهيت في الكتابة إلى هذه الكلمة وسألت الله أن يخرج لي آية تشير إلى طه حسين وغروره وحماقته وتخاليطه، ثم فتحته على هذه النية فوالله لقد خرج قوله تعالى: "إن الذين لا يؤمنون بالآخرة زينا لهم أعمالهم فهم يعمهون" ويا أسفًا ثم يا أسفًا - ثلاث مرات، كما يقول الفرنسيون - لو فهم طه ما في قوله: "زينا لهم أعمالهم" إذن لأكل نصف أصابعه عضا من الندم.

القرآن يا شيخ الجامعة يقارع أديانًا فهو يذكرها ويصفها ويحتج عليها، فماذا يقارع الشعر الجاهلي ليذكر الأديان والشعور الديني القوي؟ وهذا على أنك لم تحط بهذا الشعر ولا بأكثره ولا بكثيره، وعلى أن ما انتهى إليك في الكتب إنما هو ما اختاره الرواة والعلماء للغة والفن والصناعة، لا للتاريخ ولا للبحث التاريخي ولا "لتشخيص" عصر من العصور، ولوهم أرادوا ذلك وفطنوا له لجاءتك كتب وافرة مصنفة وتاريخ تام محفوظ ولكنهم أهملوا من أمر الشعر في اتصاله بالتاريخ وأسبابه ومعاينة مثل الذي أهملوا في ذلك من أمر اللغة، كما كانت تقتضيه طبيعة عصرهم وعلومهم، أفليس الحمل على هذا المعنى أقرب إلى العقل من ذلك الهذيان؟

وفي ص ٢٠ من كتاب طه حسين ترى الجهل المركب تركيبًا مزجيًا كبعلبك ومعد يكرب.. فهو يزعم أن القرآن يمثل للعرب حياة عقلية قوية في الجدال الديني والفلسفي؛ لأنه وصفهم بشدة الخصام؛ قال: "وفيم كانوا يجادلون ويخاصمون ويحاورون؟ في الدين وفيما يتصل بالدين من هذه المسائل المعضلة التي ينفق الفلاسفة.. فيها حياتهم "فيا فضيحة الجامعة المصرية في جامعات الأمم! ألا يتفضل أستاذها على الأدب والتاريخ فيذكر لنا مجلسًا واحدًا من هذه المجالس العربية الفلسفية وما دار فيه من البحث والتحقيق والجدل والخصام والمحاورة في معضلات الفلاسفة التي ينفقون فيها حياتهم، لنصدق أن معنى اللدد والخصام الواردين في القرآن صفة للعرب إنما هو الحوار في مسائل الدين والجدال في معضلات الفلسفة؛ أمن حججهم الفلسفية كانت تلك الحجارة التي نص التاريخ على أنهم كانوا يقذفون بها النبي ﷺ حتى يلجئوه إلى الحائط، وذلك التراب الذي كانوا ينثرونه على رأسه: أم قولهم: شاعر وساحر وكذاب ومجنون، ونحوها مما يدخل في باب الحمق والسفاهة والاستهزاء؛ ومتى كانت هذه من صفات الفلاسفة يا شيخ الجامعة؟ أم كان من حججهم الفلسفية حين عرض نفسه على قبائل العرب يدعوهم إلى الإسلام ويتلو عليهم القرآن أن أتبعه عمه عبد العزّي يقول من ورائه: يا أيها الناس لا تسمعوا منه فإنه كذاب؛ أو كانت مجالسهم العلمية والدينية والفلسفية حين كان ﷺ يجلس فيدعو الناس ويتلو

عليهم القرآن ثم يقوم فيأتي عالمهم ومتكلمهم النضر بن الحارث فيخلفه في مجلسه ويقص على الناس من أخبار ملوك فارس ويقول: والله ما محمد بأحسن حديثا مني، وما حديثه إلا أساطير الأولين اكتتبها كما اكتتبتها.

إن معنى الخصام واللدد أنهم سفهاء أهل تكذيب وعناد ومكابرة وتأب على من يريد هدايتهم وإرشادهم، لا يمكن صرفهم عن رأى يكون فيه الهوى، كما لا يمكن مثل ذلك في الجاهل الأحمق المصر المبتلى بالاستهتار والشك، فإن أصل الألد في اللغة الشديد اللدد أي صفحة العنق، فلا يلوي عنقه في الصراع، وذلك من أكبر الأدلة على وثاقة تركيبه الجسماني، فإن عنق المصارع ثلث المصارع، ولقد كانت هذه الطباع الجاهلة الحمقاء المكابرة من أوضح الأدلة على إعجاز القرآن؛ لأنه مع إصرارها بلغ منها، ومع عنادها أثر فيها ببلاغته، فلو كانوا كما زعم طه "أصحاب علم وذكاء وأصحاب عواطف رقيقة وعيش فيه لين ونعمة" لما كانت هدايتهم شيئا يذكر في باب المعجزة أو لسنا نرى اليوم في الأمم المتحضرة الرقيقة ذات النعمة الفاشية من ينقادون أسهل انقياد وأسرعه لكل ذي مذهب، حتى لعبادة الشيطان في أمريكا بلاد كل شيء ذهبي..؟

وكيف يكونون "أصحاب عيش فيه لين ونعمة" وهم أنفسهم حين اجتمع أشرافهم من قبائل قريش ليكلموا النبي ﷺ ويخاصموه حتى يعذروا فيه قالوا له فيما قالوا: "قد علمت أنه ليس أحد من الناس أضيق يدًا ولا أقل ماء ولا أشد عيشًا منا"، ولما نزل قوله تعالى: "ثم لتسألن يومئذ عن النعيم" قال الزبير بن العوام: عن أي النعيم نسأل يا رسول الله ؟ إنما هما الأسودان التمر والماء! فقال ﷺ: أما إنه سيكون فيا سبحان الله! جهل بالأدب وجهل بالتاريخ وجهل باللغة وجهل بالشعر ثم يكون من هذا كله علم الجامعة المصرية.!

والطامة الكبرى في صفحة ٢٢ إذ يزعم الأستاذ أن وجود سورة في القرآن تسمى سورة الروم دليل على أن العرب لم يكونوا في عزلة سياسية بل هم أصحاب سياسة متصلة بالسياسة العامة، وقد أخذت ذلك من قوله تعالى: "الم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين" كأنه يعني أن هذا

التاريخ كان معروفًا في أهل السياسة من العرب وفي وزارة خارجية قريش.. فأخذه القرآن عنهم كما زعم الرجل في إبراهيم وإسماعيل وغفل أستاذ الجامعة الذي لا يفهم عن قوله تعالى "وهم من بعد غلبهم سيغلبون" فلم يدر أن هذا إنباء بالغيب يدخل في باب المعجزة لا في باب التاريخ ولا في باب السياسة فذكر الروم في القرآن وما يجري مجراها في قصص الأمم إعجاز من النبي الأمي في هذه الأمة الأمية، فهو بذلك دليل على جهل تلك الأمة وبداوتها لا على علمها وحضارتها؛ ولن يكون القرآن دليلاً على علم العرب وحضارتهم ومعرفتهم بالتاريخ واتصالهم بالسياسة كما قرر طه حسين في الجامعة إلا إذا كان القرآن كلام النبي الذي جاء به لم يكن وحيًا ولا تنزيلاً، فلتنظر الجامعة أين يذهب أستاذها الخبيث في قوله ص ٢٣ "وكيف يستطيع رجل عاقل أن يصدق أن القرآن قد ظهر في أمة جاهلة همجية" وهل نصدق طه فيما يستنتج بفكره العقيم من أن العرب كانوا أمة متحضرة راقية "وكانوا أصحاب علم ودين وسياسة متصلة بالسياسة العامة" أو نصدق النبي ﷺ في قوله: "إنا أمة أمية لا نحسب ولا نكتب" ومن أين تجيء الحضارة ويأتي العلم وتستقيم السياسة مع جهل "الأمة" بالكتابة والحساب؟

إن طه حسين هذا مجموعة أخلاق مضطربة وأفكار متناقضة وطباع زائغة، وما من عالم في الأرض إلا وأنت واجد آراءه قائمة بمجموع أخلاقه أكثر مما هي آتية من صفاته العقلية، ولذلك قال رسول الله ﷺ في الحديث الصحيح: "إن أخوف ما أخاف على أمتي كل منافق عليم اللسان" وطه رجل أرسلوا لسانه وقلبه إلى أوروبا، فرجع بلسانه وترك قلبه هناك في خرائب روما... فيجب أن يكون نفاقه وثرثرته مقصورين على نفسه، ويجب أن تحمي الجامعة طلبتها منه، ويجب أن ينهض علماؤنا في إلزام هذه الجامعة أن تعلن براءتها من آراء أستاذها حتى لا يزيغ به أحد فتبقي قيمته وقيمة آرائه كما هو في نفسه واهْوِنْ به، لا كما هو بالجامعة وأعظم بها.

وإذا كان عميد كلية الآداب لا يحسن من العربية شيئًا ولا يفقه من هذه المباحث شيئًا ولا هو من دين الأمة في شيء، فماذا نقول في الأستاذ الأديب الذكي البليغ مدير الجامعة الذي اسمه: أحمد.

## موقف حرج لوزارة المعارف
## ( الجزء من ص ١٨٤ إلى ص١٨٥)

ونريد أن نبين للناس وللجامعة التي يظهر لنا أنها في غفلة مغطاة أن صنيع طه حسين في بتر النصوص وترجمتها طريقة معروفة للطاعنين في الإسلام وعلومه، سبقه إليها ابن الراوندي العالم الزنديق المشهور الذي كان يؤلف الكتب لليهود والنصارى في الطعن على المسلمين ونبيهم وقرآنهم وأئمة دينهم وأشياخ الكلام فيهم، إذ كان من شأنه الحكاية للنص مبتورًا قالوا: يسمجه ويوحش الناس منه، ثم ليتأتي له أن يستخرج الرأي الفاسد من كلام يظنه الناس صحيحًا متى عزاه إلى المصححين والثقات، فإياكم ثم إياكم أيها الأدباء وأيها الطلبة أن تصدقوا أستاذ الجامعة فيما يستخرجه من النصوص إلا إذا أورد هذه النصوص بعبارتها وحروفها فإنه أحيانًا مريض الذهن، وعسى من يفهم منكم ما لا يفهمه، وإنه دائمًا مريض النية، فهو بذلك جريء جراءة من خولط في ناحية من عقله، لا يوقر إمامًا ولا يرضي رأيًا ولا يتحرج ولا يقيد نفسه إلا بما يقيده به قانون العقوبات فقط.. وما دام يأمن "النيابة والقضاء" فما شيء أراد أن يقوله إلا قاله.

**الجزء (من ص ١٨٦ إلى ١٩١ )**

نحن لا نرجع عن رأينا في أن تقليد بعض المستشرقين هو الذي أفسد طه، فقد صحبهم وأخذ عنهم ثم نزع إلى مذاهبهم وأقاويلهم؛ لأنه وإياهم سواء أو متقاربون في الركاكة وسقم الفهم والوقوع بالبعد البعيد من أسرار الكلام العربي ومعانيه؛ وقديمًا ما أفسد شيخ الرافضة هشام بن الحكم إلا صحبة أبي شاكر الديصاني إمام الديصانية "وكان هذا أبو شاكر رجلاً يظهر الإسلام ويبطن الزندقة" كما يظهر بعض المستشرقين الميل إلى العربية وينطوي على هدم الإسلام بهذا الميل، وعلى استعمار أرضه واستعباد أهله.

والعجيب أن مذهب الرافضة هو بعينه مذهب هذه الفئة من المستشرقين فإن أكبر شانهم جحد الرسالة لمحمد ﷺ والتكذيب بالقرآن ورد ما أجمعت عليه الأمة، وهذا كله يدور عليه كتاب أستاذ الجامعة إيماء وجهرة وتعريضًا وتصريحًا:

ولنرجع إلى ما كنا فيه من النصوص، فانظر كيف يصنع شيخ الجامعة قال في صفحة ٦٦: "ولابن سلام مذهب في الاستدلال لإثبات أن أكثر الشعر قد ضاع، لا بأس أن نلم به، فهو يرى أن طرفة بن العبد وعبيد بن الأبرص من أشهر الشعراء الجاهليين وأشدهم تقدمًا، وهو يرى أن الرواة المصححين لم يحفظوا لهذين الشاعرين إلا قصائد بقدر عشر، فهو يقول إن لم يكن هذان الشاعران قد قالا إلا ما يحفظ لهما فهما لا يستحقان هذه الشهرة وهذا التقدم، وإذن فقد قالا شعرًا كثيرًا ولكنه ضاع ولم يبق منه إلا هذا القليل، وشق على الرواة أو على غير الرواة ألا يروي لهذين الشاعرين إلا قصائد بقدر عشر فأضافوا إليهما ما لم يقولا".

انتهت الترجمة.. أما الأصل في اللغة العربية فهو: "ومما يدل على ذهاب العلم وسقوطه قلة ما بقي بأيدي الرواة والمصححين لطرفة وعبيد والذي صح لهما قصائد بقدر عشر، وإن لم يكن لهما غيرهن فليس موضعهما حيث وضعا من الشهرة والتقدمة، وإن كان ما يروي من الغثاء لهما فليسا يستحقان مكانهما من أفواه الرواة، ونرى أن غيرهما قد سقط من كلامه كلام كثير غير أن الذي نالهما من ذلك أكثر، وكانا أقدم الفحول؛ فلعل ذلك لذلك، فلما قل كلامهما حمل عليهما حمل كثير".

انتهى النص، وعارض أنت بلاغة ببلاغة ولغة بلغة، وقابل بين ما ذهب إليه طه وما أراد ابن سلام، فمهما أخطأ فلن يخطئك أن تعرف الفرق بين الثرثرة والقصد وبين هزيل الكلام وسمينه، وبين صحة الفكر وفساده، وبين الأخذ من الدليل بقيده والاتساع في الدليل على إطلاقه، وما يرى ابن سلام إلا أن كثرة ما ضاع من شعر طرفة وعبيد إنما كان لأنهما أقدم الفحول، فبعد العهد به ومات بموت من علموه من عرب الجاهلية. فهذا نص على بعض أسباب ضياع ما ضاع من الشعر إن كثيرًا أو قليلاً، ثم في عبارته نص آخر ينقض كتاب الجامعة كله، وهو إثبات أن

لنا "رواة مصححين" وأنهم صححوا لطرفة وعبيد قصائد بقدر عشر، وأثبتوا أن ما عداها غثاء حمل عليها حملاً. ويلزم من هذا أنهم درسوا الشعر وجمعوه وحققوا روايته وأثبتوا الصحيح ونصوا عليه وميزوا المنحول وردوه وفصلوا الشعراء وقالوا في كل منهم وعارضوا بين الأقوال ورجحوا واستدلوا واحتجوا وناظروا، فوجب من ثم أن نصير إلى قول أولئك المصححين ونأخذ بعلمهم ونقف عند ما نصوا عليه؛ لأنهم كانوا أهل هذا العلم ولا أهل له من بعدهم إلا بصلة تنتهي إليهم؛ وهو ظاهر أن هؤلاء الرواة لم يثبتوا في كتبهم إلا ما صح عندهم، وأنه ليس على الأرض اليوم من يستطيع بعض ما فعلوه؛ لأننا بالإضافة إليهم أمة من الأعاجم؛ وبديهي أن ما يكون من وسائل العلم والرواية والنقد بعد مائة سنة من تاريخ الجاهلية لا يكون مثله ولا بعضه ولا بعض من بعضه بعد أربعمائة وألف سنة، وخاصة مع انقطاع الأسانيد وضياع الكتب؛ فأين هذا كله مما يذهب إليه وما خرف به في كتابه؟

ويقول شيخ الجامعة في صفحة ٦٧ بعد أن بيّن أن العصبية كانت من أهم الأسباب التي حملت العرب على وضع الشعر ونسبته إلى الجاهلية قال: وقد رأينا أن القدماء قد سبقونا إلى هذه النتيجة؛ وأريد أن ترى أنهم قد شقوا بها شقاء كثيرًا، فابن سلام يحدثنا بأن أهل العلم قادرون على أن يميزوا الشعر الذي ينتحله الرواة "كذا وهو يريد الوضع لا الانتحال" في سهولة، ولكنهم يجدون مشقة وعسرًا في تمييز الشعر الذي ينتحله العرب أنفسهم".

"انتهت الترجمة" أما الأصل المعرب فهو: "ثم كانت الرواة بعد فزادوا في الأشعار، وليس يشكل على أهل العلم زيادة ذلك ولا ما وضع المولدون وإنما عضل بهم أن يقول الرجل من أهل بادية من ولد الشعراء أو الرجل ليس من ولدهم فيشكل ذلك بعض الإشكال " أ هـ.

فانظر إلى الفرق البعيد بين قول ابن سلام: "الرجل من أهل بادية" وبين قول طه " الذي ينتحله العرب أنفسهم" وتأمل معنى "يشكل بعض الأشكال" ومعنى" يجدون مشقة وعسرًا".

وكلام ابن سلام صريح قاطع في أن الشعر الذي نسب إلى الجاهلية وأشكل

أمره على الرواة قليل جدًا، ثم هو لا يشكل إلا "بعض الإشكال" ثم لا يكون كذلك إلا حين يجيء من عربي قح له عرق في الشعر فتعينه الوراثة أو عربي في حكم ذلك بالقريحة والقوة والطبع، أما الذي زاده الرواة والذي وضعه المولدون فكل ذلك متميز معروف لا إشكال فيه، وهو بعض ما يقول عليه الرواة؛ لأنه من مادة علمهم ولا فائدة للرواية إن لم تتحقق به، فقل لي بعيشك أين هذا مما ذهب إليه طه في الحكم بتزوير "الكثرة المطلقة" من الشعر؟

وقال في صفحة ٥٤: قال ابن سلام - كان الله لك يا ابن سلام..- وقد نظرت قريش فإذا حظها من الشعر قليل في الجاهلية، فاستكثرت منه في الإسلام. قال: وليس من شك عندي في أنها استكثرت بنوع خاص من هذا الشعر الذي يهجي فيه الأنصار.

وترجم هذا النص في صفحة ٦٦ ترجمة أخرى فقال عن ابن سلام: "وهو يحدثنا بأكثر من هذا: يحدثنا أن قريشًا كانت أقل العرب شعرًا في الجاهلية، فاضطرها ذلك - تأمل - إلى أن تكون أكثر العرب انتحالاً للشعر في الإسلام".

أترى أما ترى؟ أما تعي؟ أما تعجب؟ هل كان في النص الأول أن قريشًا كانت "أقل العرب" شعرًا في الجاهلية فاضطرها ذلك اضطرارًا لأن تكون "أكثر العرب" انتحالاً؟

على أن كتاب ابن سلام مطبوع، ولم نعثر فيه على أصل النص وإنما الذي رأيناه من كلامه في الكتاب كله أنه علل قلة شعر قريش في الجاهلية بأنهم لم يحاربوا ولم تكن بينهم نائرة، وإنما تكثر الأشعار في الحروب والوقائع وقال في موضع آخر: قريش تزيد في أشعارها تريد بذلك الأنصار والرد على حسان.

ففي كلام أستاذ الجامعة كذب وسرقة: فأما الكذب فنسبته إلى ابن سلام أنه قال: إن قريشًا "أكثر العرب انتحالاً للشعر في الإسلام" وأما السرقة فقوله: "وليس من شك عندي" في أنها استكثرت بنوع خاص.. من هذا الشعر الذي يهجي فيه الأنصار" فذلك من عند ابن سلام لا من عند طه حسين، ويبقى أن تعرف أن ابن سلام جعل الزيادة كلها من هذا النوع، أما أستاذ الجامعة فجعلها من

أنواع كثيرة وهذا النوع هو "الخاص" منها؛ فكيف ترى الصنيع وكيف تسميه؟.

والغريب أن هذا الأستاذ الذي يحاول ما لم تحاوله أمة كاملة من العلماء والرواة وأهل الأدب، لا مرجع له في اللغة العربية في علمه ونقوله إلا كتابان أحدهما الأغاني والآخر طبقات ابن سلام أفبكتابين يصبح في رأى الجامعة شيخ المتقدمين والمتأخرين ويمحو ويثبت - كلما شاء كما يشاء لا كما تشاء الأشياء حينما تشاء الأشياء....-؟

* * *

## طه حسين ابن الجامعة البكر
## ( الجزء من ١٩٨ إلى ص٢٠٥ )

قال طه في صفحة ١٠٢: "وهناك لون من ألوان القصص كان الناس يتحدثون به ويميلون إليه ميلاً شديدًا ويروون فيه الأكاذيب والأعاجيب وهو أخبار المعمرين الذين مدت لهم الحياة إلى أبعد مما ألف الناس، رويت حول هؤلاء المعمرين أخبار وأشعار قبلها العلماء الثقات في القرن الثالث للهجرة"... انتهى.

وقال الجاحظ: "وقد ذكرت الرواة في المعمرين أشعارًا وصنعت في ذلك أخبارًا، ولم نجد على ذلك شهادة قاطعة ولا دلالة قائمة ولا نقدر على ردها لجواز معناها، ولا على تثبيتها إذ لم يكن معها دليل يثبتها".

فأنت ترى من الفرق بين الجاحظ وطه أن هذا يبالغ ويهول ويتعمد الكذب فيزعم أن الناس كانوا يتحدثون بذلك النوع من الكذب ويميلون إليه ميلًا شديدًا. كأنه كان شاهد أمرهم ورأى الناس يتحدثون ويميلون ثم يوهمك أن العلماء الثقات في القرن الثالث قبلوا تلك الأخبار والأشعار وما كان الجاحظ إلا في القرن الثالث، ثم ينفي طه كل ما قيل من ذلك كأنه على ثقة من أن العرب لم يعمر منهم أحد، مع أن في زماننا هذا من ارتفعت به السن إلى قرن ونصف، فلو كان هذا شاعرًا فماذا يمنعه أن يقول في هرمه وامتداد العمر به وثقل الحياة عليه وتبرمه بها ما

قال أولئك أو شبيها بما قالوا؟

ومن غفلة أستاذ الجامعة - وهي من الأدلة الكثيرة على سوء فهمه وتعلقه بأول خاطر وأنه لا يتبين أسباب المعاني ولا يحققها - أنه يقيس على ظاهر الرأي كيفما وقع له؛ فلا يذكر أن العرب قوم ولا حساب عندهم ولا يؤرخون إلا الحوادث الكبر، فإذا عمر شيخ منهم وبلغ خمسين ومائة سنة مثلاً - وهو عمر طبيعي - حسبها ثلاثمائة أو تزيد، وخاصة إذا خرف وأسرف وبعد ما بين فكره ولسانه أو أراد التهويل على عصره وقبيلته، وكيف يعرف مثل هذا حقيقة سنه وما يعد ولا يكتب ولا يحسب ولا عنده من يدون له، ولا في قبيلته من يحفظ من التاريخ أو يرد منه شيئًا إلى أصل بعيد، فالرواة إنما نقلوا من هذا ونحوه وما انتهى إليهم فإن كان فيه الكذب ففيه الصدق، وإن كان فيه الموضوع ففيه الصحيح؛ وما كانت المبالغة سببًا من أسباب العدم. بل هي بعض أسباب الوجود، ولا بد في المنحول من أصل يقاس عليه وصحيح يبالغ فيه، وهذا كله فهمه الجاحظ، فهو لا يرد ما ورد من ذلك؛ لأن معناه غير بعيد ولا مستحيل؛ ولا يثبته بعينه لأنه ليس معه دليل قاطع. ولو كان الجاحظ ضعيف الفهم قليل الاطلاع بعيدًا من آداب العلماء لوافق في الرأي أستاذ الجامعة وتحامق وكذب وسب الرواة وتهزأ بهم كما فعل هذا.

ومن العجائب أن طه يتوارد أيضًا في طريقة الاستنتاج من الرافضة ويطابقها مطابقة النعل للنعل؛ ولا تستبعدن ذلك ما دام كلا الفريقين أسقط الإيمان من حسابه "وتجرد من دينه" عند البحث والرأي؛ وكأن شيخ الجامعة يقيس على نفسه فلا يصدق أنه كان في الأمة الإسلامية قوم يؤثرون الله ورسوله على كل وساوس النفس وأهوائها.

وليس عنده إلا العصبية والميل مع طبع الجاهلية حتى في إمام أهل الحق عمر بن الخطاب، وقال الشيخ في صفحة ٥٣ وقد ذكر الرواة أن عمر مر ذات يوم فإذا حسان في نفر من المسلمين ينشدهم شعرًا في مسجد النبي ﷺ فأخذ بأذنه قال: أرغاء كرغاء البعير، قال حسان: إليك عني يا عمر! فو الله لقد كنت أنشد في هذا المكان من هو خير منك ! فيرخي عنه عمر ويمضي.

قال: وفقه هذه الرواية يسير لمن يلاحظ ما قدمنا من أن الأنصار كانوا موتورين وأن عصبيتهم كانت لا تطمئن إلى انصراف الأمر عنهم فكانوا يتعززون بنصرهم للنبي ﷺ وانتصافهم من قريش.. وكان عمر قرشيًا تكره عصبيته أن تزدري قريش، وينكر – كذا كذا – ما أصابها من هزيمة – يعني في غزوة بدر – انتهى.

ولكن من أين لأستاذ الجامعة أن حسانًا كان ينشد يومئذ في هجاء قريش في مسجد النبي ﷺ ليعزي الأنصار وينوح لهم كالنائحة المستأجرة حتى ثارت لذلك عصبية عمر ورجع وهو أمير المؤمنين إلى طبع الجاهلية!

ومن أين له أن عمر كان ينكر ما أصاب قريشًا من الهزيمة في غزوة بدر أو فتح مكة.

وهل كان عمر كطه حسين يشك في التاريخ ويكذبه مع أن سيفه كان من تلك السيوف التي هزمت قريشًا؟

ثم كيف يجوز لأستاذ الجامعة أن يكذب ويغيّر النص فيقول "فيتركه عمر ويمضي" وكل الروايات في الكتب متفقة على أنه قال لحسان: صدقت أو صدقه. ولكن إذا قال عمر صدقت كان ذلك نصًا على أنه لم ينكر ما أنكر، لا حمية ولا عصبية لأن العصبية تأبى عليه أن يصدق، بل يكظم على غيظه "ويتركه ويمضي" فانظروا أيها الناس ما يصنع الخبيث لرمي الرجل الذي أعز الله به الإسلام واتهام إيمانه وصدقه مع ورود الحديث الشريف "ليس منا من دعا إلى عصبية" وقد رأيت كم تكرر لفظ العصبية في كلامه ثم إن قول عمر لحسان: صدقت، يدل من جهة أخرى على أنه لم ينكر عليه إلا هيئة الإنشاد.

كان ينشد الشاعر العربي فينتفخ ويربو في ثيابه ويتكلف التفخيم والتشدق وإدارة اللسان وتقليبه ويهدر كما يهدر البعير حين يستفحل ويرغو وكل ذلك في مسجد النبي ﷺ فذلك حيث يقول عمر: أرغاء كرغاء البعير؟

على أن الأستاذ المخلط الذي يرمي عمر بالعصبية قال في نفس الصفحة: تحدثت الرواة" وهنا ترجم نصًا فلننقله عن ابن سلام، " قال: قدم ضرار بن

الخطاب الفهري وعبد الله بن الزبعري المدينة أيام عمر بن الخطاب فأتيا أبا أحمد بن جحش... فقالا له: أتيناك لترسل إلى حسان فنناشده وتذاكره، فإنه كان يقول في الإسلام ويقول في الكفر - أي الجاهلية - فأرسل إليه فجاء، فقال يا أبا الوليد، أخواك تطربا إليك يذاكرانك وينشدانك قال: نعم، فأنشداه - أي مما قالا في الأنصار - حتى إذا صار كالمرجل يفور قعدا على رواحلهما إلى مكة فخرج حسان حتى أتى عمر فأخبره خبرهما، فقال: لا جرم والله لا يفوتانك! فأرسل في أثرهما فردًا، وقال لحسان: أنشد فأنشد حسان حاجته حتى قال له: اكتفيت؟ قال: نعم! قال: شأنكما الآن إن شئتما فارحلا وإن شئتما فأقيما. انتهى.

ترك الأستاذ هذا النص الواضح الجلي ونقل رواية الأغاني وفيها زيادة وصنعة ولها توطئة وخاتمة، إذا جاءت بعد رواية ابن سلام بنحو مائة سنة واستخرج منها أن الأنصار كانوا يكتبون هجاءهم لقريش!

ولكن يا أستاذ؛ كيف غفلت هذه الغفلة المطبقة بين صفحتين اثنتين وأين ما قلت في عصبية عمر؟ وكيف ما لأ حسانًا على أكبر شعراء قريش وتركه ينشد في هجاء قومه مما قاله في الجاهلية حتى اكتفى؟ أليس هذا هو العدل والقصاص إنشادًا بإنشاد وكلامًا بكلام وإن في قريش؟

على أن ما قاله طه في عصبية عمر هو كاستنتاج الرافضة وعلى طريقهم في الرأي والفكر؛ إذ يقولون: إن الصحابة بايعوا أبا بكر وتركوا عليًا، لا طاعة ولا رغبة بل عصبية منهم على عليّ، ورجوعًا إلى طباع الجاهلية، إذ كان عليّ قتل من عشائرهم بين يدي رسول الله ﷺ من قتل في الغزوات والفتوح؛ فليس يمحو الإسلام عندهم شيئًا، ولا يكون المؤمن إلا على أصله التاريخي وطبيعة الجاهلية، ويسقطون ماعدا ذلك من مظاهر النفس الإنسانية التي من أعظمها في الإسلام ذلك اليقين الديني وكان عجيبة العجائب وأنزل فيه الله تعالى: "لا تجد قومًا يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم، أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه".

إن التاريخ الإسلامي إذ حمل على غير طريقته وتولاه غير أهله لم يأت منه

إلا ما هو دخيل فيه، وتقل الروية ويكثر التكذيب ويحصل الخطأ ويقع الخلل، لأن الأشياء بما كانت عليه لا بما تتوهم أنت أنها كانت عليه، وذلك هو السر في خلط المستشرقين والمسيحيين والديكارتيين من أمثال حسين إذا هم تعاطوا الكلام في تاريخ الصدر الأول أو ما يتصل به نوعًا من الاتصال في الأدب أو الشعر أو نحوهما. وإذا كتبت الشياطين تاريخ الملائكة واتبعت مذهب ديكارت... فتجردت من قوميتها ودينها فهل تراها تسلب طبيعتها وخبثها، وهل يدخل عليها الخطأ إلا من ناحية هذه الطبيعة في تركيبها على غرائز وأوصاف لا تتحول؟

وانظر حمق العصبية في قول طه صفحة ٥٥: "وأنت لا تنكر أن يزيد هو صاحب وقعة الحرة التي انتهكت فيها حرمات الأنصار في المدينة، والتي انتقمت فيها قريش من الذين انتصروا عليها في بدر "لا حول ولا قوة إلا بالله" والتي لم تقم للأنصار بعدها قائمة، ولأمر ما يقول الرواة حين يقصون وقعة الحرة أنه قتل فيها ثمانون من الذين شهدوا بدرًا أي من الذين أذلوا قريشًا".

يا هذا، ألك ثأر على الأنصار أم كان أبوك من قريش، وأنا أعلم أن أباك وأسرتك يتبرءون إلى الله منك ويخشون أن يقال في الآخرة يوم العرض هؤلاء أهل طه حسين! هب الإسلام ليس شيئًا ولم يحدث أثرًا ما في نفوس المسلمين إلى زمن يزيد، وهب وقعة الحرة نقمة من غزوة بدر التي لم يغزها الأنصار إلا بين يدي رسول الله ﷺ هب ذلك معقولاً في رأي رجل مسلم، فيبقى أن الرواة والمؤرخين لا يقولون تلك الكلمة وهم يريدون التفسير الذي جئت به إلا إذا كانوا هم أيضًا متعصبين على الأنصار، وكان إسلام الأنصار عندهم غير إسلام قريش وكانوا مع ذلك أهل جبن ونفاق يخشون الأنصار بعد إذلالهم وبعد أن تقوم لهم قائمة؛ فيعبرون بكلمة مبهمة لا يفتح الله بتفسيرها على أحد إلا بعد ١٢٠٠ سنة وعلى طه حسين وحده...

ألا تفهم شيئًا، وكيف صرت أستاذًا في الجامعة وأنت بهذه الغباوة إنما يريد الرواة أن وقعة الحرة كانت شديدة النكاية في الإسلام قبيحة الأثر فيه، وكانت مع ذلك عدوانًا صرفًا وجهلاً محضًا حتى قاتل فيها أهل بدر وقتل منهم ثمانون،

وأهل بدر بنص الحديث الصحيح أفضل المسلمين، وهم نجوم الأفق النبوي بعد أن غاب قمره الأزهر.

وما كل ما مر بك أيها القارئ بأشنع من قول طه في صفحة ٧٢: "ونوع آخر من تأثير الدين في انتحال - كذا- الشعر وإضافته للجاهليين، وهو ما يتصل بتعظيم شأن النبي ﷺ من ناحية أسرته ونسبه في قريش فلأمر ما اقتنع الناس أن النبي ﷺ يجب أن يكون صفوة بني هاشم، وأن يكون بنو هاشم صفوة بني عبد مناف، وأن يكون بنو عبد مناف صفوة بني قصي وأن تكون قصي صفوة قريش، وقريش صفوة مضر، ومضر صفوة عدنان؛ وعدنان صفوة العرب، والعرب صفوة الإنسانية كلها" انتهى.

فما هذا الأمر يا شيخ الجامعة؟ ما هذا التهكم؟ وهل تتهكم أيها الأحمق المغرور إلا بالحديث الصحيح: "إن الله تعالى اصطفى كنانة من ولد إسماعيل، واصطفى قريشًا من كنانة، واصطفى من قريش بني هاشم، واصطفاني من بني هاشم" ألا قبحك الله من شيخ سوء! وسيحيق بك ما كنت تستهزئ؛ ومن عساك تظن أنك تبلغ ضره بهذه الحماقة فتضره؟.

* * *

## عصبية طه حسين على الإسلام

## (الجزء من ص ٢٠٦ إلى ٢٢٣)

قيلت لي عبارة لم أصدقها وما أزال في ريب منها، وأرجو أن تكون حديثًا مفترى وكذبًا صراحًا، وأن يكون الشيخ طه بريئًا منها براءة الذئب من دم ابن يعقوب، إن الدم ليس غريبًا من الذئب. وليس الذئب إلا طبيبًا دمويًا، ولكن ابن يعقوب له دم غير دماء الناس، وقد كان لا بد لهذا الدم الزكي أن ينشأ به ذلك الفكر النبوي الملهم فيستنقذ مصر وأهلها من المجاعة والقحط؛ فلو أن الذئب ولغ فيه لقتل به أمة كاملة، وبهذا كانت براءة الوحش من ذلك الدم كأنها فضيلة نقلته من طبع الذئاب

إلى طباع أهل النسك من عباد الله المقربين وجعلت تهمته الحكمة والبلاغة، وعاد الذئب - وإنه لذئب بعد - كأنما استشهد وكأنما وقعت عليه التهمة فقتلته في سبيل الله فأصبح قديسًا اخضرت أظفاره من ريح الجنة فأنبتت ورق الريحان وانقلب ما كان سفكه من الدم فنبت منه الورد، وبدا الذئب القديس في التاريخ كأنه طاقة زهر فيها الأخضر والأحمر، وفيها أوراق الياسمين البيضاء من أنيابه وأضراسه.

وطه حسين إن لم يكن ذئبًا، ولكن نرجو أن يرحمه الله ببراءته من تهمة كتهمة الذئب تعدو على النبوة وتمزق بأظفارها أديم الإسلام، وقد علمنا إن كان لبريئًا منها، ولكن يقال والله أعلم إن المبشرين وجدوا في كتاب "الشعر الجاهلي" ما كانوا يحومون حوله فلا يصلون إليه وما قضوا في البحث عنه ستين سنة تحت شمس المشرق يلتمسون بعضه في كلام عالم من العلماء المسلمين أو رجل ذي منصب فيهم أو أديب له شهرة ومكانة، فأصابوه اليوم في دروس أكبر جامعة في أكبر مملكة إسلامية، وأصابوه من أستاذ كبير مصرّ عليه معاند فيه تؤيده الجامعة وتحميه وتدفع من ورائه وتنصره، وإن خذلت فيه الأمة كلها، وإن سفهت كل أهل العلم وأهل الأدب، وإن أهانت دين الأمة والحكومة تأييدًا - زعموا - لحرية الفكر، لا يبالون أكان هو الفكر الناضج الصحيح أم الفكر العاجز المستهلك الذي يشبه أفكار الصبيان في إقامة ما يبنونه على شاطئ البحر من قصورهم الشاهقة في أملاكهم الواسعة..، أو أفكار البنات تبني ما يلدن من الدمى والعرائس، أو أفكار طه حسين فيما زعم في القرآن والنبوة.

لقد ضاعت الثقة بهذه الجامعة فكأنها لا تفهم أن كلام طه ليس برهانًا واحدًا عند المبشرين ولكنه برهان عليه براهين، فهو في نفسه دليل و نسبته إلى الجامعة دليل، ومجيئه من بلاد الأزهر تقوية للدليلين معًا، وإصرار الجامعة عليه خاتمة للأدلة؛ ألا ليت شعري ما تملك الجامعة أن تصنع إذا ترجم المبشرون خلاصة هذا الكتاب وشرحوه وبسطوه ونقلوه إلى الإنجليزية والفرنسية والسنسكريتية والصينية واليابانية وغيرها، وطبعوا منه الملايين - ولهم المطابع الكبيرة، ولديهم الأموال الطائلة المحبوسة على محاربة الإسلام، وفي أيديهم الدعوة العريضة -

وأذاعوا في أقطار الأرض أن الجامعة المصرية الإسلامية لحكومة مصر قررت في دروسها أن القرآن وضع إنساني فيه الخرافة وفيه الكذب، وأن النبي ﷺ رجل سياسي فلا نبوة ولا رسالة وأن أئمة المسلمين يكذبون في تأويل تاريخهم ويؤيدن هذا التاريخ بقول الزور والانتحال، ويستشهدون لقرآنهم وحديث نبيهم - وهما أصلاً الدين كله - بشعر لفقوه تلفيقًا ونسبوه إلى أشخاص خلقوهم خلقًا، وأن هذا الكذب مرتفع ممتد يرتقي في عصورهم وأجيالهم إلى زمن الخلفاء الراشدين، وأن ورود الأحاديث الصحيحة عن النبي ﷺ وما يؤثر من كلام أصحابه عن شيء اسمه امرؤ القيس وغير امرؤ القيس لا يوثق به؛ إذ لم يكن من هذا شيء؛ فالأحاديث الصحيحة كذب، وأسانيدها التي حققها العلماء وحفظوها وتناقلوها وأجاز بها بعضهم بعضًا زمنًا بعد زمن إنما هو تواضع على الكذب من هذه الأمة.

وحسبكم بأمة يمضي عليها زهاء أربعة عشر قرنًا ويكون عديدها ثلاثمائة مليون وتنبث في أقطار الأرض كلها ثم لا ينبغ فيها رجل يعرف الصحيح ويفطن له ويستعلن به للناس ويقرره ويعلمه إلا رجلاً واحدًا هو العلامة حجة المبشرين.. الدكتور طه حسين.

ما عسى أن تفعل الجامعة المصرية في هذا البلاء الداهم وهذه الفتنة الآكلة، وكيف لها بسد الثلمة إذا انفجرت وانبثق منها هذا السر العظيم، وهي إلى اليوم كأنها مأخوذة لا تعي، ومسحورة لا تفهم، وعميد الآداب فيها رجل أعجمي لا يزال من العربية في المنزلة التي يقال له فيها: إذا نقلت النقطة من تحت الباء إلى فوق صارت نونًا.. فما رأينا هذه الجامعة تبرأت من هذا الكتاب ولا انتفت من نسبته إليها، ولا تزال تحسبه كتابًا في الشعر الجاهلي.. وهو كتاب في التنكيل بالإسلام وهو في موضوعه شبه بالسلسلة صفحاته حلقاته، فلا تستهينن بحلقة فتقول إنما هي واحدة وإنما هي ضيئلة ولا خطر لها، فإنه ليس الشأن في حلقة حلقة ولا في صفحة صفحة، بل في اتصال بعض ذلك ببعضه واجتماع جملته من أجزائه وتفرق أجزائه على جملته، وعلم الله ما كتبنا هذه المقالات إلا لنقنع الجامعة بجهل شيخها وفساد رأيه ومرض نيته، ثم لترد عليه هذا الغل الذي في قلبه للمسلمين، وهذه السخرية التي في لسانه وقلمه لدينهم وأئمتهم وعلمائهم،

وهو على ذلك ضعيف الفهم سخيف التقليد، وهو في غاية تحصيله رجل حافظ كالأوراق المجموعة من كتاب إلى كتاب، وفي غاية عمله رجل جريء يقع في الأشخاص وفي المعاني، ويستوحل في كل وحل ولا تسوءه السيئة من نفسه ولا تسره الحسنة من أحد؛ وما زلنا نذكر له كلمة غريبة لو خلق الله منها شيئًا بعد موت طه لجاء منها طه نفسه مرة أخرى.. فقد لقيناه في جريدة السياسة عند رئيس تحريرها وقلنا له فيما قلنا: إنك لست بالعقل العام ولا الحقيقة الكلية فيسوغ لك أن تظن أن ما لا تفهمه أنت لا يفهمه أحد، وإن الناس خلقوا على درجات قد يبعد أعلاها من أسفلها حتي ليكون العالم من عالم أذكي منه بموضع كموضع الجاهل من العالم، ورويـنا له قصة إمام عصره بهاء الدين العاملي حين اجتمع له العلماء في مجلس وفيهم علامة الشام الإمام البوريني، فبدأ البهاء يتكلم في التفسير بكلام صريح واضح فهمه كل من في المجلس من عالم وغير عالم، ثم دقق حتى لم يفهمه إلا العلماء، ثم علا حتى لم يفهمه إلا البوريني وحده، ثم غمض غموض السر في حقائق المعقولات حتى لم يفهمه أحد ولا البوريني، فما كان من جواب الأستاذ الأديب المهذب طه حسين إلا هذه الجملة بحروفها "دا مغفل لازم".

أما والله إن المغفل هو الذي يحسب أن سنن الكون تنشئ له أمة جديدة بكتاب ككتاب الشعر الجاهلي، وتفسد له أمة قديمة بمجموعة كمجموعة قصص السياسة، ثم لا يعلم أن الفاسق الفاجر يكون من الهوان على الله بحيث لا يجعل الله أمره في هذه الأمة المسلمة يزيد شيئًا على حانة في شارع في مدينة.

كلما نظرنا في كتاب الشعر الجاهلي لم نزد إلا يقينا بأن هذا الأستاذ الذي يسبح بمذهب ديكارت هو أشد الناس خروجًا في كتابه على هذا المذهب؛ فإنه لا يكتب ولا يفكر إلا لغرض واحد يبتغى له وسائله وأسبابه بكل ما استطاع، وهو توهين أمر الإسلام وصدعه من مفاصله وتفكيك العقد المحكمة التي يتماسك بها في تاريخه وناهيك به دائبًا يجمع من هنا وهناك من أثينا إلى مكة...!

فالأستاذ لا يبحث كما يدعى وكما هو الأصل في مذهب ديكارت، وإنما يقرر

تقريرًا، وشتان بين بحث يراد منه ما ينتجه من غير تعيين لنتيجة محتومة، وبين تقرير النتيجة التي يساق لها البحث وتجمع لها الأدلة، فإن الأول يصلح على التجرد من الأسباب التي تؤثر في الرأى كالعاطفة والعصبية وغيرهما، وأما الثاني فزعم التجرد فيه حماقة وسخرية؛ لأن النتيجة المعينة لا تجاذب إلا مقدماتها وهذه المقدمات لا تستدعي إلا أسبابها، وهذه الأسباب لا تقوم إلا بأحوال مقررة منها الرأي والعصبية والميل والهوى ونحوها؛ وذلك ما حمل طه في اقتحام هذه الخطة وركوب هذا النهج، على ما فعل من تحريف النصوص وإرادتها لما ليس فيها؛ وعلى ذلك الخبط من سوء الفهم وفساد الاستنتاج، ومن أجل ذلك تناول الدين بالتكذيب والرد، وتعصب تلك العصبية الحمقاء في تأويله وسياق أدلته، وجعل الشبهة حجة والحجة شبهة ليستوي له أن يخالف الإجماع، فإذا خالفه نقضه، فإذا نقضه وظن أن قد تهيأ له نسق تاريخي ولو مزورًا مكذوبًا عاد بالهدم على التاريخ وعلى الأسباب الطبيعية الواشجة فيه وكسر كل قياس كان العلماء يقيسون عليه، فيتم له بذلك ما يسميه هو وأمثاله جديدًا وهو من السخف بحيث ترى.

ولسنا نتحرج أن ننبه هنا إلى أصل هذا الجديد الذي يزعمونه ويتشدقون به، فكل فاسق، وكل ملحد، وكل مقلد أحد هذين، وكل متهوس بإحدى هذه العلل الثلاث - هو مجد إذا جرى في انتحال الأدب العربي وتعاطيه مجرى التكذيب والرد والنقيصة والزراية عليه وعلى أهله والخبط ما بين أصوله وفروعه، على أن لا يستخرج من بحثه إلا ما يخالف إجماعًا، أو يعيب فضيلة، أو يغض من دين، أو ينفض أصلاً عربيًا جزلاً بسخافة إفرنجية ركيكة، أو يحقر معنى من هذه المعاني التي يعظمها الجامدون أنصار القديم من القرآن فنازلا، وبالجملة فالتجديد أن تكون لصًا من لصوص الكتب الأوربية، ثم لا تكون ذا دين، أو لا يكون فيك من الدين إلا اسمك الذي ضرب عليك فلا حيلة لك فيه ولا تستطيع أن تستدرج منه إلا في أولادك المساكين كما فعل أبو مرغريت الشيخ.. ثم لا حاجة للجديد بإلحادك وزيغك إلا إذا طبعت بأحدهما أو كليهما مسائل التاريخ الإسلامي والأدب العربي، وأفسدت الخالص بالممزوج، وحقرت الناس والمعاني، وكنت

حرًا طليقًا من قيود السماء والأرض إذا صدرت أو وردت، فتقول على قدر عقلك، ثم تعقل على قدر زيغك، ثم تزيغ قدر ما أنت قادر!.

أما إن بحثت وقايست وتعقلت وكنت أذكى الناس وأبلغ الناس! ثم كنت لا تستخرج من التاريخ والأدب إلا ما يزينهما ويزيدهما ويكشف عن أسرارهما وحقائقهما الصحيحة، ولم تكن لص كتب أوروبية ومذاهب أوروبية - فالويل لك، فما أنت إلا قديم، وما أنت إلا نفس حجرية ولو قدسك المسلمون تقديس الكعبة وحجرها، وإن العصر لفي غني عنك وعن كتبك وآرائك؛ لأن خمسة أو ستة: أو خمسين أو ستين - هم العصر وهم الأمة وهم من التاريخ المترامي إلى المستقبل كالقطار: فيه ما فيه من عربات تحمل من العروض على أجناسها وأنواعها ومن الناس على درجاتهم وطبقاتهم، ولكن الخمسة أو الستة هم وحدهم عربة الآلات والبخار وفحم نيو كاسل..

بل أيها المجددون، غير أنه ليس على الأرض معصوم من الخطأ وغير أننا نعرف أن غلطة العالم تدل على علمه كما يدل صوابه. وأن شبهة الجاهل تدل على جهله كما يدل خطؤه، إذ كان الأول متحرزًا يتوقى جهده، وكان الثاني متحمقًا يسترسل جهده، فعلى قدر قوة الشبهة وضعفها، وبحسب نوع الغلطة وشكلها، يعرف نوع الفكر وتتبين حالة العقل، وبهذين تُعرف صفة النفس، وبالنفس لا بغيرها يقوم التاريخ الإنساني.

فتعالوا نسألكم لو أن عيسى عليه السلام كان معه مائة ألف من أمثال الخواجة المجدد سلامة موسى أيكون معه إلا مائة ألف مكابر سخيف يفسدون عليه ولا يُغنون في أمره ما يغني رجل واحد من أولئك الصيادين الذين كانت في أنفسهم الصافية روح الماء العذب!

ولو أن محمدًا ﷺ كان معه خمسمائة ألف من أمثال الشيخ المجدد طه حسين، أفيردون عليه ما رد عربي واحد قلبه روح سيفه؟.

أرأيتم الآن أيها الفضلاء جدًا.. أن الأمم في غنى عنكم، وأن حاجتها كل الحاجة إنما هي إلى إيمانها وقديمها، وأنكم لا تنزلون منها ومن تاريخها وأسباب تاريخها

إلا منزلة الثرثرة في المعنى الصريح من المعنى الصحيح، وأن مثلكم معها كمثل حادثة تاريخية عظيمة أخذت ما أخذت من الناس وتركت ما تركت فيهم حتى مضت لسبيلها وصارت حديثًا في الأحاديث. جاء رجل متسكع مُتلكع فاحتسى ألف كأس من الخمر وأحرق ألف دخينة من التبغ وأضرم النار وروح النار على دماغه ليخرج من دماغه رواية تمثيلية في تلك الحادثة تزخرفها بالكذب وتزينها بالفلسفة وتزيدها بالتحليل والمنطق وتجملها بالخيال والشعر، ثم لا تكون مع هذا كله في جنب الأصل إلا ملهاة وهزؤا وسخرية ليس فيها إلا حسام لا يقطع، وبطل لا يمنع، ونار لا تحرق وبحر لا يغرق؟.

أتظنون أن التجديد لا يقوم إلا بالهدم، وهل يبلغ ما أنتم فيه من الحماقة وضعف البصر بعواقب الأمور وأسرار الأشياء أن تقولوا إن البناء الجديد لا يقوم إلا بعد هدم القديم وإزاحة أنقاضه وإقرار الجديد في موضعه؟ أهو بناء من الطوب والحجارة والأخشاب ترفعون هذا وتضعون هذا، أم هو بناء بالكلام على أرض من الورق فكل ما جاء ليبني بني وكل ما جاء ليهدم هدم؟ أفلا تعلمون أن القديم لا يهدم ألبتة لأنه هو الذي يبدع ويشقه، فإن هدم في أمة من الأمم زال الجديد بزواله ولم يبق من الأمة إلا بقايا لا تستمسك على حادثة ولا تقر على صدمة، وأن سنة الكون في الجديد أنه ترميم في نواحي القديم وتهذيب في بعضه وزخرف في بعضها الآخر، وإلا لوجب أن يتجدد التركيب الإنساني والتركيب العقلي، وهو ما لم يقع ولن يقع منه شيء.

فالشأن في الجديد أن تتصل المادة الجديدة بالقديم فإذا هو هو، ولكن ببعض الزيادة أو بعض الزينة أو بعض القوة، وكل ذلك لإحداث بعض المنفعة، فالرجل المجدد لا يوجد نفسه أيها الفضلاء جديدًا، وما هو من الهوان على الكون ونواميسه وعلله بحيث يقول سأكون فيكون؛ ولو أن كل أسود في مطعم أو حانة كأسود بني عبس لفسدت الأرض ولم يبق للشجاعة تاريخ يحفظ، ولو أن كل لون أحمر يقول أنا الورد لما بقى للورد معنى إلا أن يكون خجلاً في وجه الدنيا.

المجدد أيها الفضلاء جديدًا لا تخرجه للأمة إلا أقوى عناصر القديم متى

اجتمعت فيه صحيحه متظاهرة يمد بعضها بعضًا، فإن من انتهى إلى غاية من الغايات كان هو الحري أن تستشرف لما بعدها وأن يأتي بما لا يستطيع من دونه، ولكن الشرط أن يكون قد بلغ هذه الغاية، وما يبلغها إلا إذا كان مهيأ بوسائلها، ولن تأتي له هذه الوسائل على أتمها وأكملها إلا إذا شاءت الحكمة الإلهية أن تنقح شيئًا في أساليب الحياة والنظام القديم.

فالذي يحصل من كل ما تقدم أن لا جديد إلا حيث تبدع الحكمة شيئًا ثم تتصل نواميس الحياة النفسية بهذا الشيء فإذا هي تفعل به ما اقتضته الحكمة مما نسميه هدمًا أو بناء، فأنت إذا كنت مجددًا في اللغة مثلاً وكانت فيك العناصر الكافية لاجتماع قوة من قوى الناموس العام فلا بد أن تبدع شيئًا غير موجود لا يستطيعه غيرك كما تستطيعه أنت، فإذا أبدعت واستحدثت رأيت القديم نفسه هو الدليل على أنك جددت فكنت بشهادته مجددًا؛ وهي شهادة كما ترى لا تنالها بأنك "محرر" صحيفة أو مترجم مجلة أو ملخص من بعض آراء الفلاسفة، بل من حياة عصرك وطبيعته وقوانين وجوده، إذ تكون أنت زيادة في العصر وآنه في الطبيعة وكلمة جديدة في قوانين الأمة.

كأن هذه بعيد عن موضوعنا، ولكن كيف نصنع وموضوعنا طه حسين، وهو رجل كشبكة الصائد: كلها عيون وخروق، وبين كل خرق وخرق عقدة..

رأينا عصبية طه على الإسلام تلبس ثلاثة وجوه: أولها عقيدته في القرآن وأنه من وضع الذي جاء به لا من وحي ولا تنزيل ولا معجزة.

وثانيها رأيه في النبي ﷺ وأنه رجل سياسي فلا نبوة ولا رسالة.

وثالثها عمله في توهين أمر الأئمة من الصحابة فمن بعدهم وقياسهم في الإنسانية وأهوائها وشهواتها على قياس من نفسه وطباعه.

فأما القرآن فقد أفردنا له مقالاً افتضح به أستاذ الجامعة أشد فضيحة وأخزاها، ونزيد عليه هنا أن الأستاذ يقول في صفحة ٨٥ في الرد على المستشرق هوار الذي زعم أن النبي ﷺ أخذ من شعر أمية بن أبي الصلت واستعان به في نظم

القرآن:"من الذي يستطيع أن ينكر أن كثيرًا من القصص القرآني كان معروفًا بعضه عند اليهود وبعضه عند النصارى وبعضه عند العرب أنفسهم، وكان من اليسير أن يعرفه النبي ﷺ - تأملوا - كما كان من اليسير أن يعرفه غير النبي؛ ثم كان النبي ﷺ وأمية متعاصرين، فلم لا يكون النبي هو الذي أخذ من أمية ولا يكون أمية هو الذي أخذ من النبي.

وهذه العبارة ناطقة برأي قائلها، حتى كأنه يقول عن القرآن لا ينقصه إلا أن يكتب عليه "تأليف فلان" ونعوذ بالله ونتوب إليه ونستغفره.

ويقول في صفحة ١٨ في بيان أن القرآن ليس في حاجة إلى شواهد من الشعر على ألفاظه ومعانيها عند العرب: "نخالفهم أشد الخلاف لأن أحدًا لم ينكر عربية النبي فيما نعرف..".

يعني إذا لم ينكر أحد عربيته لم ينكر صحة كلامه، ونعوذ بالله ونتوب إليه ونستغفره.

ثم يقول في صفحة ٧٦ عن علماء الموالى وعلماء العرب:"وأرادوا هم - علماء العرب - أو الموالي، أو أولئك وهؤلاء، أن يدرسوا القرآن درسًا لغويًا ويثبتوا صحة ألفاظه ومعانيه؛ ولأمر ما شعروا بالحاجة إلى إثبات أن القرآن كتاب عربي مطابق في ألفاظه للغة العرب، يحرصوا على أن يستشهدوا على كل كلمة من كلمات القرآن بشيء من شعر العرب يثبت أن هذه الكلمة القرآنية عربية لا سبيل إلى الشك في عربيتها" انتهى.

والرجل يكرر هذا المعنى ويطيل فيه، ولا يفهم أن الاستشهاد بالشعر لا يراد منه إثبات عربية القرآن ولا مطابقة ألفاظه لألفاظ العرب، ولا هو من شك في العربية ولا "من أمر ما..." وإنما يراد به اتخاذ القرآن سببًا في جمع مادة اللغة وشواهدها، كما هو السبب في وضع العلوم العربية كلها؛ أفترى وضع النحو كان لإثبات أن القرآن ليس فيه لحن، أم كان لإقامة الألسنة الزائغة حتى يسهل عليها الأداء والقراءة؟ ثم يراد من تقييد تلك الشواهد وجمعها وتدوينها تفسير كلمات القرآن ليفهمها من يجيئون بعد العرب كما فهمها العرب أنفسهم، وظاهر أنه لا

سبيل إلى ذلك إلا بالنص على معاني الكلمات عندهم، ولا ثقة بهذا النص إن لم يكن عليه دليل من شعرهم، إذ هو وحده، المحفوظ عنهم، وهو كان متن اللغة والخبر والأثر؛ ولعمري لولا صنيع العلماء في جمع هذه الشواهد لقام ألف زنديق يضيفون إلى مطاعنهم في القرآن أن فيه خطأ في اللغة، فانظر أين هذه الحكمة مما يخبط فيه أستاذ الجامعة.

ويقول في صفحة ٩١: "إن اليونان يقدسون الإلياذة والأوديسا ويعنون بجمعهما وترتيبهما وروايتهما وإذاعتهما عناية المسلمين بالقرآن الكريم".

ولم نفهم شيئًا من هذا الكلام، لأنه يحتمل كل شيء، ولو فسر لنا فسرنا له وأريناه مبلغ جهله وسوء أدبه!.

وأما رأيه في النبي ﷺ فمن أعجب ما عجبنا له أنه ما من عالم أو كاتب مسلم يذكره ﷺ إلا صلى عليه أو وضع رمز الصيغة ولو هذا الحرف "ص" وترى كتاب المسيحية يأخذون بهذا الأدب في كتبهم العربية؛ لأن المسلمين يقرءونها؛ أما أستاذ الجامعة فكأنما لا يتولي النبي ﷺ ولا يحسن عظمته ولا أثره، فقد ذكره في كتابه مرارًا تفوت العد فلم يتأدب معه ولا مرة واحدة، فلا بعقيدة المسلمين أخذ، ولا بمجاملة المسيحيين اقتدى، بل طريقته هي طريقة المبشرين بعينها، تشعرك وقاحة الكاتب وغروره وانتشار عقده، مع أنهم قالوا إن هذه الصلاة من الرجل المسلم إنما تكون دليلاً على خلوص نيته وقوة عقيدته، وأنه لا شوب فيها ولا شرك، وعلى أن بشاشة الإيمان قد خالطت قلبه، ولكن شيخ الجامعة قد تجرد من دينه منذ الصفحة الأولى، وقد والله صدق هذا الحديث: "رَغِمَ أنفُ عبد ذُكِرتُ عنده فلم يَصلّ عليّ" فما أنفُ أرغمُ من أنف طه حسين كمدًا وذلاً وخزيًا ولعنة.

والأستاذ يكذب الحديث الصحيح ويتهكم به كما رأيت في بعض ما مر، وما تظن أحدًا يسلم من تكذيبه، بل هو يقول في صفحة ١٢٨: "فأنا لا أقدس أحدًا من الذين يعاصرونني ولا أبرئه من الكذب والانتحال".

فإذا كان من رأيه فيمن يعاصرونه ويعرفهم حق المعرفة، فيهم أستاذه وصديقه وأبوه وأمه، فكيف به فيمن لا يعرفهم إلا من الكتب، بل هو يكاد يصرخ في صفحة

١٠١أن كل شخص لا يعرفه فأكبر الظن عنده أنه من أشخاص الأساطير لم يوجد قط". قال: "نحن لا نعرف من سعد ومن مالك ومن زيد سناة، فأكبر الظن عندنا انهم أشخاص أساطير لم يوجدوا قط".

فهل تعرف يا أستاذ الجامعة أولئك الذين ألفوا كتب التاريخ؟ وإذا كنت لا تعرفهم فليس ما يمنع أن يكونوا أشخاص أساطير، وإذن فالكتب قد ألفت بنفسها.. إذ لو قلت: إن غير أولئك ألفوها قلنا لك: وهؤلاء لا تعرفهم؟ فلا تزال تدور في محال لو أخذنا بقياسك الفاسد ورأيك السقيم!.

قالوا: سعد ومالك وزيد مناة وفلان وفلان، وفسروهم وأخبرونا خبرهم، فإن لنا: إننا لا نعرفهم ولم نثبتهم عيانًا فيجوز لذلك أن يكونوا رجال أساطير - صدق هذا على كل ما كان قبلنا، وسيصدق علينا وعلى تاريخنا إذا جاء من بعدنا وورثتنا الدنيا، فلا يكون العلم التام إلا الجهل التام، وحسبك بهذا جهلاً ممن يقول به. ثم إنه ليس في الطبيعة الإنسانية تواطؤ على نمط واحد من الخُلق، فإن وُجد الكذب وُجد معه الصدق، وإن كانت الغفلة كان التحرُّز، وإن عُرف التلفيق عُرف النقد والتمحيص، وما قط وجدت أمة يجمع كل أدبائها وعلمائها على الكذب:

ولقد امتازت الأمة الإسلامية دون كل الأمم بعلم الرواية وشروطه الكثيرة، كما بسطنا الكلام عليه في الجزء الأول من تاريخ آداب العرب؛ فإن كان عندنا الكذابون والوضاعون ومن لا ثقة بهم. فإن عندنا الناقدين والمصححين والثقات؛ ولكن ما أنت صانع في رجل كطه حسين جَهْله أوسعُ من علمه، ولسانه أوفى من عقله، ولا يدرى إلى الآن أنه متى صار التاريخ إلى الطريقة الجدلية فلا حاجة إلى اطلاع ولا فكر ولا علم، وكل عامي هو مؤرخ، إذ حَسْبه من العلم أن يقول فيما لم يكن إنه كان، وفيما كان: يجوز أنه لم يكن؛ وعجيب أن تكون هذه هي طريقة أستاذ الأدب في الجامعة وأن يكون ورجال هذه الجامعة من الغفلة بحيث يظنون هذا علمًا أو تجديدًا في العلم...

ويقول في صفحة ٤٨ يعني النبي ﷺ أول أمره مع قريش: "ولم يكن يطمع في ملك ولا تغلب ولا قهر، أو لم يكن ذلك في دعوته".

وهذه العبارة الأخيرة يقلد فيها دهاة السياسة في لغتهم العملية التي يجعلون

لكل جملة منها بابين، غير أن طه سدَّ في عبارته البابين والنافذة أيضًا.. فإن معناها الصريح أن النبي ﷺ أول أمره لم يكن يطمع في ملك أو كان يطمع، ولكنه كتم ذلك فلم يُظهره في دعوته التي دعا بها الناس إلى الله؛ وإذن يا شيخ الجامعة فقد كان للدعوة بطن وظهر، ولا تكون كذلك إلا إذا كانت من عنده هو لا من عند الله، وليتأمل القراء شنعة ما يخرج من هذا القياس من إنكار النبوة والرسالة، نعوذ بالله ونتوب إليه ونستغفره.

ثم يقول في صفحة ٥٠: " إن النبي ﷺ كان يحرص على الهجاء ويثيب عليه أصحابه، ويتحدث أن جبريل كان يؤيد حسانًا".

وهذا الجهل مما تضيق به الصدور فإن النبي ﷺ لم يكن به الهجاء ولا الإقذاع، وإنما كانت تلك سُنة عربية اضطرته إليها طبيعة العرب لحماية أعراض المسلمين، فقد كان من هذه السُّنة عند العرب أنه إذا سكت المشتوم صدق الشاتم فجرى كلامه مجرى التاريخ الصحيح، ثم كانت معارك الألسنة لا يسكت فيها إلا الذليل فسكوته ذل، ولا يغلب فيها إلا العَيي فعيّه ذلٌّ آخر، وكل ذلك من أمرهم فلم يكن بد من المصير إليه ليتعالُمه العرب فلا يؤثر هجاء قريش أثره فيهم ويكون سببًا لنفرتهم ولتوهين أمر المسلمين عليهم وما كان جبريل يؤيد حسانًا في الهجاء، ولكن في الكفاح عن نبيه كما ورد في الحديث: "إن الله ليؤيد حسانًا ما كافح عن نبيه " والعبارة بهذه اللفظة "الكفاح" تفهم معاني كثيرة وليس منها معني الهجاء، وكأنه ﷺ كُشف له أن طه حسين سيدعي عليه ويغض منه فقيد غرضه بها ليقول للناس: انظروا فإنه... وافهموا فإنه...

وأما عصبية الرجل على أئمة المسلمين فقد مرَّ من ذلك نَبذ، وانظر كيف يقول في صفحة ٥١ عن أبي سفيان في فتح مكة: "فنظر فإذا هو بين اثنتين: إما أن يمضي على المقاومة فتفنى مكة، وإما أن يصانع ويصالح ويدخل فيما دخل فيه الناس " وينتظر..." لعل هذا السلطان "السياسي" الذي انتقل من مكة إلى المدينة، ومن قريش إلى الأنصار، أن يعود إلى قريش وإلى مكة مرة أخرى؛ قال: وألقى الرماد على هذه النار التي كانت متأججة بين قريش والأنصار وأصبح الناس جميعًا - في ظاهر الأمر - إخوانًا مؤتلفين في الدين " انتهى نصًا.

وقد طال "انتظار" أبي سفيان في رأى الشيخ المأفون حتى قام حفيده يزيد بن معاوية فانتقم من غزوة بدر في وقعة الحرة، كما قال في صفحة ٥٥ وفي هذه الصفحة يقول "إن يزيد صورة صادقة لجده أبي سفيان في السخط على الإسلام وما سَنه للناس من سنن".

فأبو سفيان والصحابة أو أكثرهم منافقون في رأي الجامعة المصرية؛ لأنهم لم يكونوا إخوانًا مؤتلفين في الدين إلا - في ظاهر الأمر - وأبو سفيان مع ذلك من كتاب النبي ﷺ وقد شهد حنينًا والطائف وُفقئت عينه في هذه، وهو القائل لرسول الله ﷺ بعد غزوة حنين، والله إنك لكريم، فِداك أبي وأمي، والله لقد حاربتك فنِعمَ المحارَب كنت، ولقد سالمتك فنعم المسالم أنت" أفهذا كلام منافق ينتظر ويتربص؟.

على أن الذي ما يفضي العجب منه أن رأي طه حسين هذا هو بعينه ونصه رأي الرافضة ومذهبهم، فقد زعموا أن الصحابة كانوا منافقين في حياة رسول الله ﷺ: "أبا بكر وعمر وأبا عبيدة بن الجراح وجلة المهاجرين وخيار الأنصار".

فكيف يتفق كل هذا في كتاب الجامعة، وهل الذي فيها أستاذ للآداب أم هو أستاذ للكفر والرفض؟.

* * *

## قد تبين الرشد من الغي

## (من الجزء ص ٢٣٠ إلى ص ٢٣٦)

إن أقوى أسباب الخطأ في تاريخ الأدب شيئان: ضعف الفكر عن النفاذ في إدراك الأسرار التي انطوى عليها ذلك التاريخ، وضعف المادة التي تجمع لك صور التاريخ، وتعيين أجزاء هذه الصورة وتحقق أوضاع هذه الأجزاء؛ أما الفكر فلا نفاذ له إلا أن يكون فكر شاعر كاتب بليغ على أصل من الفلسفة والذكاء الشفاف والعلم العربي، وأما المادة فلا قيمة لها ما تكن من الاتساع بحيث تتناول عصرًا عصرًا ورجلاً رجلاً وما نقص من ذلك، فالنقص في التاريخ بحسبه وعلى مقداره.

ولنضرب مثلاً بأستاذ الجامعة؛ فقد صنع فصولاً في أبي نواس جعل فيها هذا الشاعر الماجن الخليع المتخنث دينًا لعصره ومذهبًا للحياة في زمنه، فقال إنه كان عصر شك وإلحاد وزندقة؛ وغفل عن قول الأصبهاني جامع شعر أبي نواس: "إن تعاطيه لقول الشعر كان على غير طريق الشعراء؛ لأن جل أشعاره في اللهو والغزل والمجون والعبث كأشعاره في وصف الخمر ولغة النساء والغلمان، وأقل أشعاره مدائحه، قال: وليس هذا طريق الشعراء الذين كانوا في زمانه".

فإذا كان هذا النص صريحًا قاطعًا في أن شعراء زمن أبي نواس كانوا على غير طريقته فكيف يكون الزمن نفسه على طريقته؟

وما دمنا في طه حسين فلنضرب به هو مثلاً، فقد جاء في كتابه "الشعر الجاهلي" بمخزيات كثيرة من الإلحاد والتهكم بالدين، فإذا مضت ألف سنة ثم جاء أديب في مثل فكره وفهمه العجيب فوقف على كتابه أو نبذ منه أفلا يقطع بهذا الدليل إذا لم يجد غير هذه المادة من التاريخ أن الجامعة المصرية كانت في سنة ١٩٢٦ معهد كفر وإلحاد، ثم ينساق به الفكر إلى الأمة المصرية فيستنبط أنها كانت بقضها وقضيضها أمة كافرة ملحدة، لأن الجامعة هي أكبر مدارس الحكومة، والحكومة أقوى مظاهر الأمة الدستورية، ولكن هذا الأحمق – مقدمًا وسلفًا.. إنما يقع في هذا الخلط الشنيع من ضعف استجماعه لمادة التاريخ وإن كان سديد الرأي صحيح القياس، فلو هو اطلع على برقيات المعاهد الدينية المذيلة بأسماء جميع علمائها وعلى قرار علماء الأزهر، وعلى احتجاج الشعب المصري، وعلى ما كتبه الأساتذة الكبار، وعلى مقالاتنا الضعيفة أيضًا، لعلم من ذلك فضيحة الجامعة فتغير رأيه، فتغير حكمه، فتغير التاريخ الذي يجيء به ويؤلفه.

لا جرم كانت المادة المحفوظة هي التي تنشئ التاريخ إنشاء على حسبها فلا تجزئ عنها الفلسفة ولا الفكر ولا مذهب ديكارت ولا مذهب طه حسين، إذ هي وحدها سبيلنا إلى ما لا يمكن أن نلحق به أو يرجع إلينا، أما اتهام الرواية والجرح والتعديل وما كان من الانتحال بزيادة أفيضت عليه تلك المادة لا الذي انحسرت عنه، فعلي قدر ما يعجز المؤرخ عن استيعاب المادة يكون عجز فكره، ويدخل

رأيه من الخلل والاضطراب والنقص بمقدار ما عسى أن يكون في تلك المواد التي سقطت عنه من الإحكام والضبط والزيادة وغيرها من أسباب الرأي، ولن يسلم مؤرخ الأدب من ذلك ولن يكون لفكره نفاذ ولن يكون رأيه رأيًا إلا إذا أزاح هذه العلة بالاطلاع والجمع والاستقصاء؛ وذلك ما نبهنا إليه الجامعة في غير موضع من كلامنا، لنعلم أن المطلب بعيد والطريق وعر، وأن تاريخ الأدب ليس مقالة إلى مقالة ولا فكرة إلى فكرة، ولا هو من باب الكلام الصحفي، ولكنه مادة إلى مادة وتحقيق إلى تحقيق؛ فلتعاير كتاب أستاذها بهذا المعيار، ولتبحث فيه عن المادة قبل الرأي، فإنها ستراه كله خلطًا أحدثه تمازج عصرين متناقضين، أحدهما: عصرنا هذا بما فيه مما يعرف الأستاذ عيانًا وتصديقًا، والآخر: عصر العرب بما كان فيه مما لا يعرف إلا بعضه وهمًا وتكذيبًا؛ لأنه لا ينساغ في طبيعته المعتلة الزائغة التي أفسدتها العقلية الأوروبية.

ومتى سلط الفكر التاريخي بالمشاهدة على الوهم وبالتصديق على التكذيب وكان لا يجري في ذلك إلا بميل وهوى، لم يبق من التاريخ شيء، فإن بقي شيء لم يكن تاريخًا بل عملاً كتابيًا يكد فيه الذهن وبعنت الخاطر لغرض من الإبداع أو الإغراب أو التفلسف أو التضليل ونحوها من الأغراض العقلية أيها كان إلا غرض التاريخ.

وانظر كيف يصنع هذا الخلط، قال أستاذ الجامعة في صفحة ٥٢: وفي الحق أن النبي ﷺ لم يكد يدع هذه الدنيا - هذا تعبير المبشرين، كأنه حازها ثم تركها، أما التعبير الإسلامي فهو: لم يكد يلحق بربه، أو بالرفيق الأعلى - حتى اختلف المهاجرون من قريش والأنصار في الخلافة أين تكون ولمن تكون. وكاد الأمر يفسد بين الفريقين لولا بقية من دين "كذا كذا، بقية فقط في أصحاب رسول الله ﷺ "وحزم نفر من قريش، ولولا أن القوة المادية كانت إذ ذاك إلى قريش "وهذا كذب على التاريخ؛ فما هي إلا أذعنت الأنصار وقبلوا أن تخرج منهم الإمارة، وظهر أن الأمر قد استقر بين الفريقين، وأنهم قد أجمعوا على ذلك لا يخالفهم فيه إلا سعد بن عبادة الأنصاري الذي أبى أن يبايع أبا بكر وأن يبايع عمر وأن يصلي بصلاة المسلمين وأن يحج بحجهم وظل يمثل المعارضة قوي الشكيمة ماضي

العزيمة حتى قتل غيلة في بعض أسفاره قتلته الجن فيما يزعم الرواة" انتهى.

ثم قال في صفحة ٧١: وأعجب من هذا أن السياسة نفسها قد اتخذت الجن أداة من أدواتها "نهنئ الجامعة".. وأنطقتها بالشعر في العصر الإسلامي نفسه، فقد أشرنا في الفصل السابق إلى ما كان من قتل سعد بن عبادة، ذلك الأنصاري الذي أبى أن يذعن بالخلافة لقريش، وقلنا: إنهم تحدثوا أن الجن قتلته، وهم لم يكتفوا بهذا الحديث وإنما رووا شعرًا قالته الجن تفتخر فيه بقتل سعد بن عبادة هذا:

قد قتلنا سيد الخز رج سعد بن عبادة
ورميناه بسهمين فلم نخطئ فؤاده

انتهى كلام الشيخ. وسنقف هنا وقفة نبين لك فيها ضلالة هذا الرجل وخلطه وتعمده الكذب وقلة تحفظه وأخذه على نفسه فيما يقوله ويراه، وستطلع من ذلك على دخيلة نفسه الخبيثة وتعلم يقينًا أن غايته تحقير الإسلام وتهوين أمره، وأنه كالمكره على أن يسوق كلامه مساق الشبهة مع أنه في سعة من التاريخ ونصوصه واللغة وأساليبها، وأنه دائمًا يتبع طريق الزنادقة في جعل الكلام مقدمات فاسدة ثم الإمساك عن النتيجة الآتية منها فلا يصرح بها بل يدع الطالب يستخرجها بفكره؛ ليجعل ذلك من عمله فيكون ألصق به وأشد تأثيرًا في نفسه وعقله، ويخرجه ذلك إلى أن يعتقد ما انتهى إليه ويتأدي به الشك إلى التهمة، وتسلمه التهمة إلى ما لا يسلم عليه إيمان ولا يصح به يقين.

يصور الشيخ سعد بن عبادة كما تفهم أنت من موقف كموقف الحزب الوطني في البرلمان مثلاً، فهو يمثل المعارضة، وظل يمثلها إلى أن قتل، أي سنة خمس عشرة للهجرة على بعض الأقوال، وبعد وفاة أبي بكر رضي الله عنه بنحو سنتين، والمعارضة إنما كانت معارضة حين نشأت مسألة الخلافة فما بقاؤها بعد أن استوثق الأمر وهل تسمي بعد إجماع الأمة عصيانًا وخروجًا أو معارضة يمثلها رجل سياسي؟ ثم يقول إن سعدًا هذا كان لا يصلي بصلاة المسلمين.. إلخ، فهل يفهم القارئ من هذه التعمية إلا أنه كان يصلي بصلاة النصارى أو اليهود، مع أن

صريح المعنى فيها أن الرجل كان يصلي بصلاة المسلمين لم يغير ولم يبدل، ولكنه يصلي وحده وفي بيته لا مع الجماعة في المسجد: ثم يقول إن الجن قتلته غيلة في بعض أسفاره، والرجل لم يقتل وإنما سار إلى الشام وأقام بجوران إلى أن مات ووجدوه ميتًا على مغتسله، ولم يختلف المؤرخون في ذلك؛ وإنما يذهب شيخ الجامعة إلى جعل القتل سياسيًا لمكان "المعارضة " حتى يحسن التلفيق وهذا أفضح لجهله، فما حاجة المسلمين إلى قتل رجل ضعيف مغترب وقد استقر الأمر وبويع عمر ومضت سنتان على ذلك ولم يقتل، ولا فتنة ولا خلاف ولا شيء مما يدعو إلى القتل غيلة؟ ثم يقول إن السياسة التي قتلته أنطقت الجن بذينك البيتين، وأنهم تحدثوا ورووا؛ وكل ذلك جهل من الأستاذ؛ والخبر أن قريشًا وضعت من الشعر بيتا نحلته الجن في سعد بن عبادة وسعد بن معاذ، فزعموا في أول الإسلام أنهم سمعوا صائحًا يصيح ليلاً على جبل أبي قيس:

فإن يسلم السعدان يصبح محمد بمكة لا يخشي خلاف مخالف

لما كان لهذين الرجلين من الشأن والخطر في قومهما، حتى إن النبي ﷺ استشارهما في غزوة الخندق دون سائر الناس، فلما كانت هذه من أولية سعد زعم ابن سيرين في قصصه أنه لما مات بالشام عرف خبر موته في المدينة "بالتلغراف..." ولا تلغراف يومئذ إلا من الجن، فزعم أنهم لم يشعروا بموته بالمدينة حتى سمعوا قائلاً من بئر وأنشد البيتين، فأنت ترى لطف الصنعة في هذه الرواية ورقتها وحسن سبكها، فإن الصائح الأول قبل إسلام سعد كان على ظهر جبل، والصائح الآخر بعد موته كان في قعر بئر.. وكل ذلك تعظيم لشأن سعد، ولا سياسة ولا قتل ولا زندقة، وإنما قيل في الشعر - قد قتلنا - لأن عبارة ابن سيرين في ذلك أن الرجل كان قائمًا يبول فاتكأ فمات، فهذه الفجاءة هي ما يسمونه قتلاً من الجن، وهي كثيرة في أخبارهم؛ ولا يذهبن عنك أنه إذا صح أن الرجل قتلته السياسة فما قتله إلا عمر بن الخطاب، وما أشنعها تهمًا أخزى الله قائلها!

ويبقى بعد كل هذا أن شيخ الجامعة قد جانب الفكر وترك التحليل في هذه الحادثة، مع أنه كثيرًا ما يقول في كتابه "(وفقه هذه الرواية: كيت كيت) فما

باله غفر الله له؟ ونحن نقول له إن فقه هذه الرواية: أن سعد بن عبادة كان سيد الأنصار وأجودهم وصاحب رايتهم في المشاهد كلها، وكان غيورًا حتى ورد فيه الحديث: "إن سعدًا لغيور وإني لأغير من سعد والله أغير منا وغيرة الله أن تؤتى محارمه" وكان يرمي بهمته بعيدًا، حتى كان من دعائه: "اللهم هب لي مجدًا، لا مجد إلا بفعال، ولا فعال إلا بمال، اللهم إنه يصلحني القليل ولا أصلح عليه" فهذه كلها أخلاق الرجل وطباعه، فلما لحق النبي ﷺ بربه طمع في الخلافة لمكانته وسابقته، وكان وقتئذ مريضًا لا يسمع صوته، حتى إنه لما اجتمعت له الأنصار قال لابنه: لا أقدر لشكواي ان أسمع القوم كلهم ولكن تلقى مني قولي له فأسمعهموه، فكان يتكلم ويحفظ الرجل قوله فيرفع صوته فيسمع أصحابه، فلعل هذا المريض لو كان صحيحًا لصح رأيه ولن تغلبه الفلتة الجاهلية ودخل فيما دخل الناس فيه، وهو إن كان قد غضب بعد أن تولاها أبو بكر فما غضب على المسلمين كافة ولكن على الأنصار بخاصتهم؛ لأنهم قومه الذين خذلوه وإذا كان هذا الزعم أنه "يمثل المعارضة" زعمًا مضحكًا.

ثم يبقى قول أستاذ الجامعة "ولولا أن القوة المادية كانت إذ ذاك إلى قريش" وما ندري من أين جاء بهذا إلا أن يكون سخافة من سخافاته، كأنه خيل إليه أن الأنصار لو كانوا يملكون القوة المادية لذهبوا بالخلافة فلما ذهبت بها قريش كان ذلك نصًا على أن القوة كانت فيهم.

وهذا الأستاذ والله في حاجة شديدة إلى طبيب يحميه الاستنتاج كما يحمي المريض الأطعمة الغليظة، ونحن نشير عليه أن يرحم نفسه فلا يحمل ذهنه على هذا النوع الدقيق من معاناة الفكر، فإن لم يرحمها فليرحمنا..

كيف تكون القوة المادية في قريش، وفي خبر اختلاف الأنصار معهم أن الحباب بن المنذر قال: يا معشر الأنصار، ملكوا على أيديكم فإن أبوا عليكم ما سألتموه فأجلوهم عن هذه البلاد، فأنتم والله أحق بهذا الأمر منهم، فإنه بأسيافكم دان لهذا الدين من دان.

أفيكون هذا كلام الأنصار ومنطق أسيافهم ومبلغ عزيمتهم ثم تكون القوة

المادية إلى قريش ولا تذعن الأنصار إلا خوفًا ورهبًا من هذه القوة لا رغبة ولا إسلامًا ولا إيمانًا ولا إرادة وجه الله ولا تأثرًا بعاطفة ؟ ثم ما معنى "القوة المادية" أكانت وزارة الحربية في قريش، أم كانت في أيديهم مصانع الذخيرة.. أم كان سلاحهم السيوف والرماح وسلاح الأنصار العصي والنبابيت...؟

* * *

## و اضرب لهم مثلا

## (الجزء من ٢٤٦ إلى ٢٥١ )

وسنأتيك الآن بمضحكة عجيبة من مضحكات دروس الجامعة المصرية، فقد تكلم أستاذها عن القصص عند المسلمين ليثبت أنه من أسباب الوضع في الشعر، فزعم في صفحة ٩٢ "أن الأدب لم يُدْرس في العصور الإسلامية الأولى لنفسه، وإنما دُرس من حيث هو وسيلة إلى تفسير القرآن وتأويله واستنباط الأحكام منه ومن الحديث، وكان هذا كله أدنى إلى الجد وألصق به من هذا القصص الذي كان يمضي مع الخيال حيث أراد ويتقرب من نفس الشعب ويمثل له أهواءه وشهواته ومُثلَه العليا، فليس غريبًا أن ينصرف عن القصص أصحاب الجد من المسلمين". انتهى.

قلنا: "وهذا عجيب جدًا من أستاذ الجامعة، فإن معناه انه لم يشتغل بالقصص إلا أصحاب الهزل والرقاعة، ونحن نقرر أنه لم يكن يقص في أولية هذا الفن الإسلامي إلا أصحاب الجد من المسلمين وبه عرفوا وبهم نشأ وبفصاحتهم نبغ، وهذا الحسن البصري كان أشهر قاص في زمنه، وهو من سادات التابعين وكانت أمه مولاة لأم سلمة زوج النبي ﷺ وكانت أم سلمة ترضعه أحيانًا، وقد قالوا: إنه جمع كل فن من علم وزهد وورع وعبادة، وقال أبو عمرو بن العلاء إنه ما رأى في عصره أفصح منه؛ ولكن أستاذ الجامعة يخلط في معنى القصص والقاص لأنه يريد بعد هذه العبارة التي كتبها أن يأخذ إسكندر دوماس صاحب القصص الفرنسية المعروفة - وهو ابن أكبر المزورين والمدعين والمنتحلين - فيقحمه

في التاريخ الإسلامي ويشبه به علماءنا كما سيأتي بعد، فيجعل القصص بذلك روايات وخيالات، أو كما يقول: "أهواء الشعب وشهواته".

ثم إننا نقرر له أن القاص لا يسمى قاصًا عند المسلمين إلا إذا كان يقص للتعليم والوعظ وللتذكير بالآخرة والتزهيد في الدنيا وحفظ الروح والخلُق ونحوهما، وأن أساسًا هذا الفن كان تحريض المؤمنين على الجهاد والترغيب فيما عند الله وإيثاره على الحياة فكان مرجع القاص في قصصه إلى التفسير والحديث والحكمة وما تناوله من أخبار الماضيين وما لا حرج عليه في وضعه مما يراد به غرض من تلك الأغراض، وقد قرروا أن الحديث الضعيف يُعمل به في فضائل الأعمال، فكذلك القصة الموضوعة يؤخذ بها في الوعظ دون التاريخ؛ لأنها إنما وضعت لذلك دون هذا؛ وما نشأت أهواء الشعب في القصص إلا بعد أن تعاطاه الجهال المقتحمون عليه من غير أهله وجعلوه من عملهم للحياة والعيش، ومع هذا فأمثال هؤلاء يعرفهم العلماء من أول التاريخ ويعدّون قصصهم بدعة ويحذورن منهم كما يحذر أهلُ كل علم من الواغلين عليه.

وبعد أن ذكر الأستاذ مصادر القصص على زعمه قال "عن القصص العربي لا قيمة له ولا خطر في نفس سامعيه إذا لم يَزِنْه الشعر من حين إلى حين " (كذا، وإنما الحين الزمن) وضرب مثلاً بألف ليلة وليلة وقصة عنترة، ثم قال: "وإذن فقد كان القصص أيام بني أمية وبني العباس في حاجة إلى مقادير لا حد لها من الشعر يزينون بها قصصهم ويدعمون بها مواقفهم المختلفة".

فتأمل بالله كيف يقاس أول الزمن أيام بني أمية على آخر الزمن أيام قصة عنترة؟ ونحن نقرر للشيخ أن القصص أبعد أنواع الكلام عن اجتلاب الشعر وعن الحاجة إليه ولا يدخله منه إلا مقادير قليلة، حيث يراد الشاهد والدليل، فسبيل الشعر في هذا سبيله في غيره من فنون الأدب جميعًا وإذا وضع القاص شعرًا أو وضع له شعر فإنما يكون قليلاً على وجهة التطرف ولستروح إليه من الجد ويعلل به من يقص لهم استجماعًا للنشاط فهذه واحدة، والثانية أن يقصد إلى الإغراب في الخبر الذي يقصه ليقال إنه واسع الحفظ، وهذه كانت سبيل الرواة أيضًا فيما

وضعوه من الشعر، والثالثة أن يكون القاص قد وعظ ويريد المبالغة في التأثير فيجزى في كلامه قليلاً من الشعر كما تتغرغر الأعين ببعض الدمع؛ وليس غير هذه، ففي أيها تجد المقادير التي لا حد لها.

ثم يقول الشيخ طه: "وأكاد لا أشك في أن هؤلاء القصاص لم يكونوا يستقلون (يريد يقومون) بقصصهم ولا بما يحتاجون إليه من الشعر، وإنما كانوا يستعينون بأفراد من الناس يجمعون لهم من الأحاديث والأخبار ويلفقونها، وآخرين ينظمون لهم القصائد (صارت قصائد لا أبياتًا ومقاطيع) قال "ولدينا نص يبيح لنا أن نفترض هذا الفرض فقد يروى "كذا" ابن سلام أن ابن إسحاق كان يعتذر عما "كذا" كان يروى من غثاء الشعر فيقول: لا علم لي بالشعر إنما أوتى به فأحمله" فقد كان هناك قوم إذن يأتون بالشعر وكان هو يحمله فمن هؤلاء القوم؟ انتهى خلط الرجل.

وهذه عجيبة من عجائب الفهم فإذا قال ابن إسحاق إنما أوتي بالشعر فأحمله، وكان ابن إسحاق من المعروفين بالكذب، لم يكن كلامه عند طه إلا صدقًا، ثم لم يكن معنى كلامه إلا أن يدقون عليه بابه ويهزءون به ويقولون: يا ابن إسحاق خذ هذا الشعر واروه؛ ومن ترى يكون هؤلاء المجانين الذين يُعنتِون أنفسهم ويكدون الذهن ويتبعون الخاطر في عمل الشعر ليسمعوه بعد ذلك مرويًا لعاد وثمود وفلان وفلان ممن هلكوا وبادوا؟ إذا كان ابن إسحاق بهذه الغفلة وجب أن لا يصدق ولا يؤخذ كلامه مأخذ النص ألبتة.

على أن عبارة ابن سلام هكذا: وممن هجن الشعر وأفسده وحملَ - يعني روى - منه كل غثاء: محمد ابن إسحاق، وكان من علماء الناس بالسير، فقبل الناس منه الأشعار، وكان يعتذر منها ويقول: لا علم لي بالشعر إنما أوتي به فأحمله؛ ولم يكن ذلك له عذرًا، فكتب في السيرة من أشعار الرجال الذين لم يقولوا شعر قط...إلخ".

فأنت ترى أن الكلام يدور على تهجين الشعر وإفساده، ومثل هذا لا يستقيم في العقل أن يعتذر منه ابن إسحاق بقوله لا علم لي بالشعر، إلا إذا كان رديئًا

فاسدًا وكان من ساقط الكلام وما لا يجوز على أهل البصر بالشعر، فإذا كان على هذه الصفة فلم لا يكون من عمل ابن إسحاق الذي لا علم له بالشعر ويكون العذر تلفيقًا من كذبه ؟ وهب أن هناك قومًا يصنعون له الشعر ويأتون به، فيبقى أن ابن إسحاق ليس أعجميًا؛ بل عربيًا بليغًا؛ وكلامه في السيرة من الطبقة الأولى؛ فمن كان بهذه المنزلة وكان في حاجة إلى الشعر وجب عليه أن يستجيد له فَلِمَ يُهمل أن يختار لعمل الشعر شعراء وهم كثيرون فيأتونه بالجيد لا السفساف، وإذن فلا يكون ما يحمله غثًا ضعيفًا؛ وإذن فلا وجه لأن يعتذر منه بقوله لا علم لي بالشعر، فإن قلت: إنه كان بليغًا يميز جيد الكلام من رديئه وكان هو الذي يصنع الشعر الهجين الفاسد وجب أن لا يرضاه لمكانه من الضعف، قلنا: هذه شيمة العلماء، حتى إنهم جعلوا شعر العلماء طبقة على حدة، وهم يتسمحون في الرديء من شعرهم لأنهم لا ينافسون به أحدًا ولأنهم غير معدودين في الشعراء.

وطه حسين نفسه يقع في مثل هذا فهو يميز الشعر؛ وإن له لشعرًا في منتهى الركاكة سنطرف القراء بشيء منه في بعض ما يأتي:

فهما اثنتان في تأويل خبر ابن إسحاق لا ثالثة لهما، وكلتاهما نقض للأخرى، وكلتاهما هدم على أستاذ الجامعة ودليل على سوء فهمه.

* * *

# الفصل الثالث

## معركتان صغيرتان

## محمد أحمد خلف الله والفن القصصي في القرآن

في عام ١٩٤٦ تقدم محمد أحمد خلف الله - وكان آنذاك معيدًا بكلية الآداب جامعة القاهرة - برسالة عنوانها "الفن القصصي في القرآن"، لنيل درجة الدكتوراه، تولى أمين الخولي الإشراف عليها، فيما شكلت لجنة من أحمد الشايب وأحمد أمين للنظر فيها.

ويلخص أحمد أمين مضمون الرسالة، في سياق تقريره عنها والذي قدمه لعميد الكلية بقوله: ".. رسالة ليست عادية، بل هي رسالة خطيرة، أساسها أن القصص في القرآن عمل فني خاضع لما يخضع له الفن من خلق وابتكار، من غير التزام بصدق التاريخ والواقع، وأن محمدًا فنان بهذا المعنى".

وعلى هذا الأساس كتبت كل الرسالة، من أولها إلى آخرها، وأرى أن من الواجب أن أسوق بعض أمثلة توضح مرامي كاتب الرسالة وكيفية بنائها.

يرى أن القصة في القرآن لا تلتزم الصدق التاريخي، وإنما تتجه كما يتجه الأدب في تصوير الحادثة تصويرًا فنيًا، بدليل التناقض في رواية الخبر الواحد، مثل: "أن البشرى بالغلام كانت لإبراهيم أو لامرأته"، بل تكون القصة مخلوقة، مثل "وإذ قال الله ياعيسى بن مريم، أأنت قلت.." ص ١٤ و ما بعدها.

الإجابة عن الأسئلة التي كان يوجهها المشركون للنبي ليست تاريخية، ولا واقعة، وإنما هي تصوير لواقع نفسي عن أحداث مضت، أو أغرقت في القدم، سواء كان ذلك الواقع النفسي متفقًا مع الحق والواقع، أم مخالفًا - صـ٢٨.

وربما كانت مسألة الجن التي تصور رأي الجاهليين في تسمع الجن لأخبار السماء ميدانًا من الميدان القصصي. (ابن الخياط).

والقرآن يقرر أن الجن تعلم بعض الشيء، ثم لما تقدم الزمن قرر القرآن أنهم لا يعلمون شيئًا. صـ٢٩ والمفسرون مخطئون حين يأخذون الأمر مأخذ الجد. صـ٣٠.

الأنبياء أبطال (ولدوا في البيئة، وتأدبوا بآدابها، وخالطوا الأهل والعشيرة، وقلدوهم في كل ما يقال ويفعل، وآمنوا بما تؤمن به البيئة من عقيدة، ودانوا بما تدين به من رأي، وعبدوا ما يعبدون من إله ) ص ٣٧.

القصة هي العمل الأدبي الذي يكون نتيجة تخيل القاصّ لحوادث وقعت من بطل لا وجود له، أو لبطل له وجود، ولكن الحوادث التي ألمت به لم تقع أصلاً، أو وقعت، ولكنها نظمت على أساس فني، إذ قدم بعضها وأخر بعضها، أو حذف بعضها، وأضيف إلى الباقي بعض آخر، أو بولغ في تصويرها، إلى حد يخرج بالشخصية التاريخية عن أن تكون حقيقة إلى ما يجعلها في عداد الأشخاص الخيالية وهذا قصدنا في هذا البحث من الدراسة القرآنية - ص٨١.

أخطأ الأقدمون في عد القصص تاريخيا - ص ٨٣.

منهجه هو معالجة القصة من حيث هي أدب، ويعني بذلك خلق الصور والابتكار، والاختراع. ص ٨٤ ولذلك لا مانع من اختلاف تصوير الشخصية الواحدة في القرآن - ص ٨٥.

وجود القصة الأسطورية في القرآن - ص ٨٩.

ولعل قصة موسى في الكهف لم تعتمد على أصل من واقع الحياة. ص٨٩، بل ابتدعت على غير أساس من التاريخ.

والقرآن عمد إلى بعض التاريخ الشعبي للعرب وأهل الكتاب، ونشره نشرًا يدعم غرضه - ص ٩٣ كقصة ذي القرنين.

وقصة إبليس من نوع الخلق الفني الذي يتشبث فيه القرآن بالواقع - ص١٠٦.

عناصر القصة هي العناصر الفنية والأدبية التي اتخذ الفنان منها مادته التركيبية، والتي أعمل فيها خياله، وسلط عليها عقله، ونالها بالتغيير والتبديل، حتى أصبحت وكأنها مادة جديدة، بما بث فيها من روحه، وكذلك القصص في القرآن، والبحث عن المصادر في القصص القرآني على هذا الأساس، يجب ألا يزعجنا؛ لأنه الواقع العملي في حياة كل الفنون والآداب. ص١١٨ وطبق هذا المبدأ تطبيقًا واسعًا.

فالقرآن كان يغير في العناصر، ليجعلها ملائمة للبيئة، ولطبيعة الدعوة – ص ١٢٥.

وما تمسك به الباحثون من المستشرقين ليس سببه جهل محمد بالتاريخ.. بل قد يكون ذلك من عمل الفنان الذي لا يعنيه الواقع التاريخي، ولا الحرص على الصدق العقلي، وإنما ينتج عمله، ويبرز صوره، بما ملك من الموهبة الفنية والقدرة على الابتكار والاختراع والتغيير والتبديل – ص١٣٦.

ومن هذا القبيل خلق صور الجن والملائكة – ص١٣٧.

تدرج القصص في القرآن كما يتدرج أدب كل أديب، فالأدباء يلتمسون المتعة واللذة في كل أمر فني يعرض لهم، ثم يتقدمون خطوة، فيبغون الاستمتاع واللذة بالمحاولات الأولى التي تقوم على التقليد والمحاكاة ثم يكون التخلق شيئًا فشيئًا، والدخول في ميدان التجارب الخاصة، ومظاهر ذلك النسخ والتدرج بالتشريع.. إلخ ص١٦٩".

ثم يختتم أحمد أمين تقريره بهذه التوصية "ومن ذلك كله نرى أي المسألة – كما قلت – خطيرة، ومن المتوقع أن يكون لها صدى كبير، سبق أن حدث لأقل من هذا.

فالمسألة – في نظري – يجب – أن يفصل فيها رجال الجامعة المسؤولون، قبل أن يفصل فيها الأساتذة قراء الرسالة من ناحيتها: التفصيلية والشكلية "(١).

وكان العضو الثاني في لجنة المناقشة "أحمد الشايب"، قد قدّم تقريره إلى عميد الكلية في ١٩٤٦/٦/١٦، وبعد أن استعرض فيه أخطاء خلف الله العلمية، أوصى في نهاية تقريره بأن " يعدل صاحب الرسالة فيها ما يتصل بهذه المآخذ، قبل تقديمها للمناقشة "(٢).

وكان المشرف على الرسالة " أمين الخولي "، أقر صلاحيتها وأجازها للطباعة وتقديمها للكلية تمهيدًا لمناقشتها.

---

(١) هذا التقرير نشرته مجلة الرسالة، العدد ٧٤٤، في ١٩٤٦/١٠/٦ .

(٢) د كامل سعفان، هجمة علمانية جديدة ومحاكمة النص القرآني، دار الفضيلة، القاهرة، دت، ص ١٤.

وعندما اطلع على تقريري " أمين وأحمد الشايب "، فكتب معقبًا عليهما مستندًا إلى نسبه إلى تفسير محمد عبده في المنار (٢/ ٤٧٠) من أن " الله تعالى يذكر هذا وذاك ما شاء أن يذكر، لأجل العبرة والعظة، فيكتفي من القصة بموضع العبرة، والموعظة، ومحل الفائدة، ولا يأتي بها مفصلة بجزئياتها التي لا تزيد في العبرة، بل ربما تشغل عنها، فلا غرو أن يكون في هذه القصص التي يعظنا الله بها، ويعلمنا سننه، ما لا يعرفه الناس؛ لأنه لم يرو ولم يدون بالكتاب "، ليقرر الخولي أخيرًا "أن المسألة ليست دينية فقط، وإنما هي فنية أدبية لا غير، وأن المسألة ليست مسألة طالب يتقدم للامتحان أو يتأخر، وإنما المسألة مسألة الجامعية، ومسألة الحرية العقلية، ومسألة المنهج الفني والأدبي المصحح، وليست إلا كذلك، وهذه هي أهميتها "[(١)].

نلاحظ هنا أن رسالة خلف الله هي في واقع الحال امتداد (أو تجديد وإحياء)، لما ذهب إليه طه حسين في كتابه "في الشعر الجاهلي" فالأول أعاد إنتاج ما قاله الثاني بشأن القصص القرآني، إذ اعتبر الإثنان القصص في القرآن، " أساطير" مستوحاة من "التراث الشعبي" عند العرب أو "التراث الديني" عند أهل الكتاب، وأن الإسلام استغلها لتدعيم وجهة نظره! وهذه الملاحظة سنجدها فيما بعد، مع تغريد عنبر في الستينيات، ونصر حامد أبو زيد، في التسعينيات، والتي سيأتي بيانه لاحقًا.

و الملاحظة الثانية أن دفاع الخولي عن الرسالة، جاء خطابيًا مرسلاً خاليًا من أية سند علمي موثوق به، بل إن أحمد الشايب سيبين له (في النص الذي سنورده فيما بعد)، بأن النص الذي استدعاه من "المنار" نسبه الخولي زورا للشيخ محمد عبده فيما كان النص في الحقيقة للشيخ رشيد رضا، ولعل ذلك أيضًا يذكرنا بتعمد على عبد الرازق، في "الإسلام وأصول الحكم"، ومن بعده طه حسين في "الشعرالجاهلي"، تزوير النصوص التي كانا يستقيانها من مصادرهما بغية التضليل وإيهام القارئ بصحة مزاعمهما.

(١) المصدر نفسه ص ١٢.

مقابل ذلك نلحظ مدى دقة وعلمية " الشايب وأمين " في تقييم رسالة خلف الله. ولنتأمل الآن رد أحمد الشايب على كلام أمين الخولي. يقول الشايب: "إذا كان قد زعم كاتب الرسالة أنه آثره لأنه جانب الطعن على القرآن من قبل المبشرين والمستشرقين، لعله يصحح منهجه - فقد بطل هذا الزعم، لما نتهت إليه رسالته من اتهامها القرآن الكريم بشر مما قال فيه المبشرون".

وعن منهج الرسالة، قال الشايب: "لم يمهد كاتب الرسالة لبحثه بالإلمام بأصول القصص الحديث التي يحاول أن يخضع لها هذا الفن القرآني، ولم يدرس أسلوب القصص القرآني درسًا كافيًا، ولم يوازن بينه وبين قصص التوراة والإنجيل، ولم يتبين آثار هذا الفن في نشر الدعوة الإسلامية".

وعن مادة الرسالة، قال " قامت على أصول خاطئة ذهبت بقيمة الرسالة، وانتهت بها - في وضعها الحالي - إلى الرفض، إذ سلمت بدعاوى المبشرين، واستسلمت لها، ووثقت - دون القرآن - بالتوراة والإنجيل، وبعض مصادر أخرى، يعدها القرآن والنقد العلمي مبدلة ومجرحة واحتفلت بما قال الملاحدة ومن لف لفهم، دون استناد في شيء من ذلك على مصدر يقيني ينبغي الاحتكام إليه".

وعن مراجعها، قال "آثر فيما كتب الطاعنين في القرآن، واتخذها أساسًا لدراسته، فرحا بالجرى في سبيل أصحابها، لعله "يجدد أو يبتكر".. وكم كنا نود لو رجع إلى المصادر الأصيلة لمادة رسالته، إذًا لاستقام له البحث، واهتدى إلى الصواب".

وعن نتائجها، قال "لقد صار القرآن في نهاية الأمر - متهمًا بالافتراء على الحق والتاريخ، والاعتماد على الأساطير، ووضع الأقاصيص، والأخذ عن العامة، والاقتباس من التوراة والإنجيل، وخلط ذلك بالمجوسيات".

"والقرآن الكريم - في رأي الكاتب - إما أن يبقى متهما بكل ذلك عند المبشرين والملاحدة، وإما أن يقبل صاغرًا هذه البراءة القائمة على الحرية الفنية، وهي الحرية التي تلزمه هذه التهم نفسها، مع تعمدها وسبق الإصرار عليها".

وردًا على قول الأستاذ الخولي إن الرسالة لم تعرض لكون محمد فنانًا، قال: "إن الرسالة تسير من أولها إلى آخرها.. عقلها الباطن، وسياقها الظاهر، يدلان على أن محمدًا فنان هذا القصص القرآني، بل القرآن كله، دع عنك بعد ذلك ما يحاول أن يستر به أمره من عبارات أخرى يعوزها الصدق والإخلاص".

"وإذا لم يكن الرسول فنانًا، فمن فنان القرآن؟ من هو؟ هو الله تعالى حتمًا، وإلا فمن يكون؟".

"وإذا كان الله تعالى هو فنان القرآن، فكيف يفتري الله سبحانه على الحق والتاريخ، ولا يتحرى الصدق العقلي، ويعتمد على الأساطير، ويضع الأقاصيص ويأخذ عن العامة، ويصطنع الإسرائيليات والفارسيات؟!"

".. أراني مضطرًا - مع الأسف والعجب - أن أرد الأستاذ الخولي إلى عبارة المنار التي يستند إليها، لعله يفهم معناها، فلا يجد دليله الذهبي المنشود، بل يجد فيها حجة عليه دامغة، ولعل سبب وقع زميلنا الصديق في هذا الخطأ أنه فهم اصطلاحات العلماء السابقين بما طرأ عليها من معاني الأدباء المعاصرين، فاضطرب الأمر بين يديه، وظن له ما هو عليه، ثم غفل عن هذه الصلة بين صدر كلام المنار وبين عجزه، فزاد اضطرابه، وغم عليه الأمر فيما نقله مستشهدًا به".

وأضاف الشايب: "وقد تبينت من رجوعي إلى تفسير المنار ما يلي:

١. أن هذه العبارة ليست من كلام الأستاذ الإمام، وإنما هي من تعقيب السيد رشيد رضا، ويدل نصها على أنها لم تكن استمرارًا لكلام الأستاذ الإمام، ولا استنباطًا منه، إذ هي هكذا: "أقول: ولا يشترط"...إلخ".

٢. على أن قول السيد رضا - كما يدل نصه - لا يقطع بالجزم، بل هو تجوز المتردد بين الإيمان بواقعية هذه القصة التي لا تضيق بها قدرة الله ومعجزاته وبين القول بأنها تمثيل لا أصل له من واقع التاريخ.

٣. أن هذا الرأى الذي احتمل تبعة جوازه السيد رشيد رضا لا يلزمنا بشيء مهما يتصيد له من توجيه أمام المفسرين الآخرين أولاً، ولا ينهض حجة

على القرآن نفسه ثانيًا، فإن القرآن يسلك في التمثيل مسالك أخرى، نحو (واضْرِب لَهُم مَثَلاً رَجُلَيْنِ...إلخ)، ويقول بصدق قصصه وعدم افترائه.

أما بعد.. فقد خرجت الرسالة من هذا الرد أضعف مما دخلت به، إذ انتهى بها إلى محاولة الفرار من النقد السليم الشامل، ومن الفزع مما تورطت فيه من آثام، ومن سقوط دليلها الذهبي، ومن التسليم بمحاولتها الخاطئة، فذهب بأصولها، وقوض أركانها"[١].

على إثر هذا الخلاف قررت الكلية تشكيل لجنة أخرى مكونة من: د. محمد عبد المنعم الشرقاوي، د. زكي محمد حسين، د. عبد الوهاب خلاف بك، لمناقشة تقارير الثلاثة (الخولي، الشايب، أمين) وانتهت اللجنة إلى رفض رأي "الخولي" وأيدت تقريري الشايب وأمين لأنهما "تضمنا مآخذ علمية على منهج الرسالة، إلى جانب مآخذ لاهوتية" ورأت اللجنة أن رسالة موضوعها "الفن القصصي بالقرآن" لا يمكن أن يفصل فيها البحث من الناحية الأدبية، بل من الناحية الدينية[٢].

ثم طلب إلى د.شوقي ضيف أن يكتب تقريرًا يوضح فيه قيمة البحث العلمية فكتب: "لشدّ ما كانت دهشتي، حين وجدت صاحبه يضلّ الجادّة، سواء في منهجه أو في نتائجه التي يحاول أن يظفر بها، وأنا أجمل مآخذي عليه في مأخذين عامين: أما المأخذ الأول فهو أن صاحب البحث لم يستكمل أدواته العلمية، فقد كان يحسن به أن يزود نفسه بدراسة مقارنة للأديان السماوية، حتى يستطيع أن يواجه بعض المشاكل التي صادفته في بحثه. أما المأخذ الثاني فهو أن صاحب البحث إنما سلم بهذه المقدمة في بحثه وهي أن القصص القرآني يخالف التاريخ، ليصل إلى حل جديد وضعه للمسألة بل إنه لم يضعه، وإنما عثر عليه بين كتابات النقاد الذين ينقدون القصص الحديث، فقد وجد النقاد يتحدثون عما يسمى الحرية الفنية للقاص، وأن من حقه أن يغير في التاريخ، وكذلك وجدهم يتحدثون عن الواقع النفسي له، ولبيئته، في قصصه، فظن أنه عثر على المفتاح الذي يحل

(١) المصدر نفسه ص ص ١٣، ١٤.

(٢) المصدر نفسه ص ١٥.

به المشكلة، مشكلة مخالفة القرآن للتاريخ".

وبعد أن تناول د. شوقي ضيف هذين المأخذين بالتفصيل والتدقيق اختتم تقريره بقوله "والحق أن هذا البحث لم تستكمل له الأدوات العلمية الصحيحة، ولذلك اعتوره الاضطراب والاختلاط، وأصبحنا لا نقرأ إلا فيضانًا من ظنون مبهمة، ولعلي لا أغلو إذا قلت إنه ينبغي أن يرفض، وألا يقدم مرة أخرى إلى الجامعة، إلا إذا استطاع صاحبه أن يحقق لنفسه أدوات درسه"(١).

الرسالة إذن رفضت من قبل الجامعة لضعفها العلمي من جهة ولتعاملها مع القرآن باعتباره "نص بشري" وإخضاعه لتقاليد أدبية معرضة للتجريح والتغيير. وحتى ذلك الحين كان "الرأي العام" بمنأى عن هذا الجدل الذي انحصر بين أساتذة الجامعة من المتخصصين، غير أن ثمة ما يشبه ترتيبًا معينًا قد تم الاتفاق عليه، لحشر "الرأي العام" في هذه القضية: إذ كانت مجلة الرسالة أول نافذة إعلامية تنشر تقريرًا عن ما يجري داخل الجامعة بشأن الرسالة، في باب "الأدب والفن في أسبوع" تحت عنوان "جدل في الجامعة"، "بتوقيع العباس"(٢).

وكان خلف الله أول من عقب على "مجلة الرسالة"! وأرجع في العدد التالي رفض رسالته إلى ما سماه العصبيات بين الأساتذة، زاعمًا أن أحمد الشايب رفض رسالته ردًا على أمين الخولي الذي سبق له أن رفض رسالة زكي المحاسني الذي كان الشايب مشرفًا عليها.(٣) ما جعل المحرر "العباس" يعيد نشر التقرير العلمي لـأحمد أمين حول الرسالة في نفس العدد، والذي قدمه لـ عميد الكلية والمشار إليه فيما تقدم. والذي كشف فيه مواطن الضعف العلمي والمنهجي في رسالة خلف الله. لا سيما وأن ادعاء الأخير بأن المسألة هي مسألة "عصبيات" كما قال يدحضها حقيقة أن رسالته، عرضت على خمس أساتذة آخرين غير الشايب، وجميعهم قرروا ضعف الرسالة علميا، وأوصوا بعدم تقديمها للجامعة، إلا إذا

(١) المصدر نفسه ص ١٥.

(٢) مجلة الرسالة ع ٧٤١ في ١٩٤٦/٩/١٥ .

(٣) الرسالة ع ٧٤٣ في ١٩٤٦/٩/١٩.

جمع خلف الله أدواته العلمية[١].

ويبدو أن خلف الله اعتقد أن دخول "الصحافة" طرفًا في هذا الجدل قد يمثل بالنسبة له "كتلة ضغط" جديدة من شأنها إحراج الجامعة باسم "حرية الرأي"، وأنه فد يفضي الأمر في النهاية إلى حمل الجامعة على إجازة رسالته، فعمد بعد ما يزيد عن شهر إلى إعادة فتح ملفه من جديد فكتب في مجلة الرسالة قائلاً "إني لأقدر ـ منذ اللحظة الأولى ـ أنه من الجائز أن أكون قد أخطأت القصد، أو ضللت الطريق، وأن يكون الأستاذان الفاضلان أحمد أمين وأحمد الشايب قد أصابا، ولكني لم أتبين بعد جانب الخطأ، أو وجه الصواب، ومن هنا كتبت، وآمل أن نصل إلى الحق المبين"[٢]. وأدار خلف الله ظهره للجامعة، وشرع في تأليب الرأي العام عليها، واتجه صوب صحيفة "الإخوان المسلمين" يستنجد بها أو با لأحرى يورطها في حملته الصحفية فكتب إليها معلنًا استعداده "لأن يشعل النار بيديه في رسالته، على مشهد من الأساتذة والطلاب، إذا ثبت أن فيها ما يخالف الدين الذي استحدث أصوله من القرآن، ومستعد لمساجلة الأستاذ أحمد أمين بك على صفحات مجلة الرسالة التي نشرت تقريره"[٣]. غير أن "حركة الإخوان" عقبت عليه بلغة بالغة الشدة قائلة: "إذا ثبت أن ما نقل من فقرات عن رسالة "الفن القصصي في القرآن الكريم" قد ورد فيها، كما نقل، فلا يكفي أن يحرقها مؤلفها بيديه، أو بيدي غيره، على مرأى ومشهد من الأساتذة والطلاب، بل لا بد أولاً أن يعلن رجوعه إلى الإسلام، وأن يجدد عقد نكاحه على زوجته إن كان متزوجًا"[٤].

ويبدو أن خلف الله وأستاذه ـ أمين الخولي ـ أرادا توسيع دائرة الحملة الصحفية على الجامعة، لعلها تؤتي ثمارها، وتحملها على التخلي عن "المعايير العلمية" التي تعوزها رسالة خلف الله، وتستجيب لنذوات الباحث وأستاذه، مهما كانت

(١) الأساتذة الخمسة هم: أحمد أمين، د محمد عبد المنعم الشرقاوي، د زكي محمد حسين، د عبد الوهاب خلاف بك، د شوقي ضيف.

(٢) الرسالة ع ٧٤٥ في ١٩٤٦/١٠/١٣.

(٣) د كامل سعفان، مصدر سابق ص ٢٤.

(٤) المصدر نفسه ص ٢٤.

خفتها وركاكتها، واستخفافها بمشاعر المسلمين، ولعلهما (أي الخولي، وخلف الله) وجدا ضالتهما الإعلامية المنشودة في جريدة الأخبار، لا سيما توفيق الحكيم (سيأتي الحديث عنه تفصيلاً فيما بعد)، حيث بادر الباحث أولاً ثم تبعه أستاذه تاليًا في مراسلة "الأخبار" وتفرد لهما الأخبار بعناوين كبيرة لافته ومستفزة وتحريضية ضد الجامعة، ففي ١٩٤٧/١٠/٢٥ صدرت "الأخبار" تحت عنوان كبير يقول: "عواصف حول الكتب المقدسة.. صاحب "رسالة" يدافع عن نفسه.. أتحرر بالأزهر، ورجعية في الجامعة؟!" ولعل القارئ هنا يلحظ أن العنوان كان جليًا في التعريض بالجامعة وبصدقيتها، وكان العنوان إشارة إلى رسالة بعث بها خلف الله لتوفيق الحكيم شاكيًا له رفض الجامعة لرسالته، وبدلا من أن يشير الحكيم إلى أن "البحوث العلمية" مكانها الجامعة و ليست الصحافة، نجده -قبل أن يقرأ بحث خلف الله و قبل أن يعرف مضمونه ولو سماعيًا- يسارع إلى اتهام أساتذة الجامعة بـ "إطفاء مشعل الحرية الفكرية" !!

ولنطلع الآن على شكوى خلف الله لـ توفيق الحكيم:

إلى الأستاذ توفيق الحكيم..

هذه قضية النكسة الجامعية، أعرضها عليكم وعلى القراء:

في مايو الماضي قدمت رسالة لنيل درجة الدكتوراه في الآداب، موضوعها "الفن القصصي في القرآن الكريم". أحال عميد كلية الآداب هذه الرسالة إلى لجنة الفحص، فآمن بها بعض، وأنكرها آخرون.

كانت حجة المنكرين الظاهرة الخروج على الدين، ولما كنت أعلم بنوايا القوم ومقاصدهم الخفية، فقد ألقيت بالرسالة بين يدي نفر من رجال الدين ليذكروا لنا حكم الله في مفسر كتاب الله.

وهنا تظهر الفروق الحقيقية بين العلماء .

أما الأستاذ الشايب، أستاذ الأدب في كلية الآداب، فقد تقدم غير هيّاب ولا وَجِل، وأفتى بأن صاحب هذا البحث قد ارتد عن دين الإسلام، مع أن الأستاذ الشايب لم يتعلم من الدين إلا ما يمكنه من التدريس في المدارس الابتدائية

لبابي الوضوء والصلاة.

وأما الأستاذ الشيخ محمود شلتوت، عضو هيئة العلماء والمتخصصين في الدين، فقد توقف حتى يتثبت من حكم الله في مفسر كتاب الله.

ولم يقف عند هذا الحد، بل أشرك معه في الرأي المفتي السابق، وعضو هيئة كبار العلماء، الأستاذ الفاضل الشيخ عبد المجيد سليم.

ثم انتهيا إلى أن المفسر لا يخرج عن الدين إلا إذا خالف الإجماع في تفسير قد تواتر تواترًا علميًا، أو أنكر أن تكون هذه الآية أو تلك من كتاب الله، أما غير ذلك فهو مجتهد، إن أخطأ فله أجر، وإن أصاب فله أجران.

ولمّا لم يكن القصص القرآني محل إجماع من المفسرين، فضلاً عن المجتهدين من علماء الدين والفقهاء.

ولما لم يكن القصص القرآني محل تواتر عملي لقضية من قضايا الدين، أو قاعدة من قواعد الإسلام فإن المتحدث عنه، أو المخالف فيه، يكون مجتهدًا إن أخطأ فله أجر، وإن أصاب فله أجران.

فما رأي الأستاذ الحكيم فيما بين أولئك وهؤلاء؟

أليس يرى معي أن ذلك إيذان بالتحرر من ربقة الجمود في الأزهر، وأنه دليل الرجعية في كلية الآداب؟ إن الدراسة الجامعية لا تستقيم إلا مع الحرية، وإنا لنعجب كيف يكون الأساتذة الجامعيون قادة الرجعية في البيئات العلمية، وكيف لا يشعرون بأن في ذلك الخطر كل الخطر على التقدم العلمي في الديار؟ ولعل العجب يأخذ حده، ويبلغ منتهاه، حين نعلم أن تلك الرجعية لا يقرها الدين، ولا يرضي عنها من رجاله العلماء.

هذه قضية النكسة الجامعية، عرضتها عليكم وعلى القراء، ولكل منكم أن يعلق على ما يشاء بما يشاء.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته."[1] انتهى.

(١) الأخبار ٢٥/١٠/١٩٤٧.

نلاحظ هنا في رسالة خلف الله، أنه يحرّف الوقائع فهو يزعم أن لجنة الفحص اختلفت بين مؤيد ومعارض لبحثه، وهو محض ادعاء كاذب، إذ أن ـ وكما بينا فيما تقدم ـ لجنة الفحص (أحمد الشايب، وأحمد أمين) وكذلك اللجنة الثلاثية التي شكلتها الجامعة وتقرير د شوقي ضيف رفضت جميعًا رسالته إلا أستاذه المشرف عليها (أمين الخولي)، وفضلاً عن أن رسالته للحكيم تعمدت إهانة الأستاذ أحمد الشايب واتهامه بالجهل. راجع قوله "مع أن الأستاذ أحمد الشايب، لم يتعلم من الدين إلا ما يمكنه من التدريس.. لبابي الضوء والصلاة". في الوقت الذي طالب فيه خلف الله برأي توفيق الحكيم وكذلك العامة من القراء في موضوع رسالته الجامعية!! بالإضافة إلى سب الجامعة وإلصاق سبة "الرجعية" بها !

* * *

وفي نفس العدد عقب توفيق الحكيم ـ صاحب الفكر الباريسي المتحرر ـ على خطاب خلف الله بقوله:

"إني أفهم موقف علماء الإسلام، فهم يفتون طبقًا لقواعد مقررة في هذه الرسالة الجامعية، وشاء لهم اتساع الأفق أن يضيئوا لنا النصوص القديمة بأضواء جديدة، دون أن يحيدوا عن روح الدين، وجوهر العقيدة.. ولكن الذي لست أفهم هو موقف أساتذة الجامعة العصرية، الذين يحكمون بالكفر على طالب، ويطفئون بأيديهم الجامدة مشعل الحرية الفكرية الذي هو صلب عملهم وعمود رسالتهم".

وبعد أقل من أسبوع تبين أن ثمة ما يشبه توزيع الأدوار بين الخولي وتلميذه: أحدهما يكتب والثاني يعقب وهكذا لتظل قضيتهما حاضرة، لابتزاز الجامعة وللتستر على ضعف الرسالة العلمي، ففي الأول من نوفمبر سنة ١٩٤٧ – صدرت أخبار اليوم وتحت عنوان (الأستاذ المشرف على الرسالة يقول: إنها حق.. وألقوا بي في النار).. والعنوان إشارة إلى رسالة من الخولى إلى الحكيم في إطار ترتيب مسبق ـ على ما يبدو ـ مع تلميذه صاحب الرسالة وقدم (الحكيم) رسالة الأستاذ الخولي، بقوله:

"تلقيت بعد ذلك من العالمين الفاضلين (يقصد عبد المجيد سليم ومحمود شلتوت) أنهما لم يطلعا على نص رسالته الجامعية وإنما أدليا بفتوى عامة في سؤال عام (سنبين كذب هذا الادعاء لاحقًا م. س).

ولقد آثار هذا الموضوع عواصف من كل جانب، ولقد أمطرني البريد رسائل من كل إنسان، وما من واحد قرأ حرفًا من الرسالة الجامعية، حتى ولا أنا بالطبع. (أرجو من القارئ أن ينتبه هنا: الحكيم لم يقرأ الرسالة وهذا باعترافه ومع هذا سيصدر حكمًا بجمود الجامعة فيما بعد م. س).

ولكن الأصوات ترتفع من حولي، تصطخب وتصيح.. بعضها يطالب بحرق الرسالة التي لم تقرأ، والبعض يطالب بتمجيد هذا البحث الذي لم يقرأ أيضًا.. وأنا في وسط هذا الطوفان، لا أدري أين الحقيقة!! وأجد من يعدّني مسؤولاً عن الحكم في هذا الأمر، وأنا لا أضع يدي على وثائق، ولا أملك من الوقائع ما يجيز لي التسرع في إصدار الأحكام. (وهذا اعتراف آخر من الحكيم).

لهذا رأيت خير الأمور أن أستوضح أصحاب الشأن عن جلية الأمر.

.. إن المسؤول الحقيقي إذن هو الأستاذ المشرف، بل هو على الأقل الشاهد الأول الذي يجب أن يتكلم وتحريت عنه، فقيل لي إنه الأستاذ أمين الخولي الأستاذ بكلية الآداب، فطلبته بالتليفون، وسألته عما يعرف في الموضوع، فأرسل إلى الخطاب الآتي نصه:

إلى الأديب الجليل.. تحية وسلامًا...

سألتني عن جلية الأمر في رسالته " الفن القصصي في القرآن الكريم" فهأنا أدع الوقائع تتحدث.. منذ حوالي عشرين عامًا وأنا أدرس القرآن في كلية الآداب، من حيث هو كتاب العربية الأكبر، وقد اطمأننت إلى أن هذا الفهم الأدبي له يجب أن يتقدم على كل رغبة في استفادة عقائد منه، أو أخلاق، أو أحكام قانونية، فاتخذت لهذا الدرس منهجًا أدبيًا خالصًا، أذعته، ومضيت أضعه بين يدي طلبة الجامعة، وأفرغ من نقدهم له، وتمثلهم إياه، ثم أتقدم لدرس موضوع من القرآن،

تطبيقًا عليه، أدعهم بعده، ليتابع الدرس من له رغبة خاصة في درس هذا الكتاب العظيم.

وقد جعل غير واحد من الطلاب دراسته العليا في موضوعات قرآنية، فكتب واحد رسالته للماجستير في "نشأة التفسير واتجاه تطوره" وآخر في "وصف القرآن ليوم الحساب"، وثالث في "إعجاز القرآن" كما كتب محمد خلف الله أفندي رسالته للماجستير أيضًا في "جدل القرآن" واختار رسالته للدكتوراه في "قصص القرآن".

واسمح لي هنا باستطراد يسير، هو أننا حاولنا رد درس الجامعة للبلاغة إلى الميدان الأدبي، وإبعاده عن الفلسفة، وما أصاب البلاغة من جمودها وجفافها، فغيرنا من هذا الدرس ما غيرنا، ودعونا للبلاغة "فن القول"، لنذكر دائمًا بأن الأدب قول فني لا يخرج منهج درسه عن الأفق الوجداني، فكان إيثارنا لهذا سبب تسمية رسالة اليوم "الفن القصصي في القرآن الكريم".

تقدم خلف لدرس "قصص القرآن" على المنهج الأدبي، الذي لا يمكن أن تعني كلية الآداب بغيره، والقصص في المنهج لون من ألوان البيان، وأسلوب من أساليب الأداء، قد مضى فيه كتاب العربية الأعظم، ومعجزتها القولية، على خطة له، هي التي حاول خلف الله تعرفها في رسالته تفصيلاً.

فعرض أول ما عرض لما بين التاريخ والقصص من صلة، وما جرى عليه القرآن في هذا، واطمأن لهذه النتيجة، بالاعتماد على مقررات دينية، لا أثقل عليك ببيانها، فهي تتصل بالمحكم والمتشابه، وما إلى ذلك، وحسبي أن أقرر لك أنها مقررات، فرغ الأستاذ الإمام- منذ أكثر من أربعين عامًا- من تقرير ما هو أوسع منها وأبعد مدى، إذ انتهى من أن القصص القرآني فيه ما هو مثل لا قصة واقعة، ومن أن للمؤمن حق تأويل هذا القصص، على أساس أن القرآن يعبر عن المعاني، ويصورها بالحكاية وأسلوب الحوار، كما فرغ من أن وجود الشيء في قصص القرآن لا يقتضي صحته، لأنه يحكي من حال الأقدمين الصحيح والفاسد، والصادق والكاذب، ولأنه يجري تعبيراته على معروفهم ومنظورهم،

ولو كان خرافيًا كوصف الشيطان في قوله تعالى: "طلعها كأنه رؤوس الشياطين" ومس الشيطان في قوله تعالى " الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس" فليس في الوصف لصحيح من أمر الشيطان أو مسه.

بل أوّل الأستاذ الإمام الملائكة بالأرواح والقوى، والشياطين وإبليس بدواعي الشر، وعرض - في بيان طويل- لتأويل قصة آدم كلها في سورة البقرة، ثم آثر التأويل على التسليم بحقيقة هذه الأشياء والأحداث، مقررًا أن المؤول أعلى كعبًا في الإيمان ممن يسلم؛ لأنه أكثر اطمئنانًا، وأقل تعرضًا للشكوك.

تلك هي أم المسائل التي أنكرها من قرءوا الرسالة في الجامعة، ولم يجتمعوا لمناقشة في ذلك، كما يقتضي نظام تأليف اللجان لتقدير الرسائل، ثم ما لبثوا أن اشتطوا في العناد، فانتقلوا من طلبهم "تعديل بعض فصول الرسالة، مع تقديرهم لجوانبها السليمة "، إلى طلب " تطبيق أحكام الردة" على صاحبها. (هذا محض ادعاء ولم يحدث قط. م. س).

وتسرب الأمر إلى الخارج - بيد من لا أعرف - ( أنا أشك في ذلك فالخولي وخلف الله كانا يعرفان من وراء هذا التسريب للصحافة !. م. س ). فتلقف ناس أخبارًا طائرة، وحكموا على ما لم يروا، ولم يقرءوا، بل أخفوا ما عرف ونشر فكتب من سموا أنفسهم "جبهة العلماء" أن خبرًا نشر، في عددي ٧٤١و٧٤٢ من "الرسالة"، عن بحث خلف الله، ثم لم يكذب، فأصبح الأمر خطيرًا، وعدوى وباء أشنع من وباء الكوليرا، مع أن عدد "الرسالة" ٧٤٣ يحمل مقالاً طويلاً في التكذيب وبيان استحالة مخالفة البحث للدين.

وتوالي مثل هذا الاتهام على غير أساس، وخلف الله يكذب ويبين ويتحدى، فيضيع صوته في ضجيج عامي أهوج، وردد من ذلك المضحك المبكي.. فلعل الأديب الفاضل قرأ ما كتبته هذا الأسبوع مجلة أدبية، تلوم الجامعة على أن قبلت البحث في القرآن تحت عنوان الفن، ولعله قرأ ما أذاعه مفت قديم من أن صاحب البحث قال: إن القرآن فن، وصانعه فنان، فهو كافر، ولا شك عند مسلم

بكفره !! فما الفن يا ترى عند هؤلاء؟!.

أيها الأديب الجليل..

إن المحنة - كما ترى- عقلية، وهذا أهون جوانبها، ثم هي خلقية واجتماعية، خلقية لأسباب أيسرها أن الذين قرءوا الرسالة تقولوا عليها بما يستحيل أن يكون فيها، واجتماعية تدفع مصر في سلم الرقي من أعلى إلى أسفل، فجامعتها ترفض اليوم ما كان يقرر بين جدران الأزهر، وينشر، منذ اثنين وأربعين عامًا، وتخضع البحث للأوهام، لا للإسلام، و..و..و..

وأزهرها يسمع ويرى رجلاً يعلن "أن ربه الله، ورسوله محمد، ودينه الإسلام، وكتابه القرآن، وأنه إنما يفهم في القرآن السماوي فهمًا ما، بل يفهم في متشابهه فهما ما" فلا يقال له أخطأت أو أسرفت،أو..أو.. بل يقال له- قبل أي تحر، أو تثبيت - كفرت، لماذا ؟ لأنك جعلت القرآن فنًا!!

تلك إجابتي عما سألت، فالأمر إنكار للحق الطبيعي للحي في أن يفكر ويقول، وأنه لحق عرفنا الإسلام يقرره ويحميه، فلو لم يبق في مصر والشرق أحد يقول إنه حق لقلت وحدي، وأنا أقذف في النار: إنه حق حق، لأبرأ أمام ضميري، ولا أشارك في وصم الإسلام اليوم هذه الوصمة.

والله يحمي الحق، وهو خير الحاكمين...

أمين الخولي "

وجاء رد الحكيم متضمنًا إدانة واضحة للجامعة؛ لأنها لم تأخذ برأي الإمام محمد عبده الذي زعم الخولي وتلميذه أنهما استندا إليه في البحث المدان علميًا ودينيًا، رغم أن رأي محمد عبده محض وجهة نظر يؤخذ منه ويرد، وليس ملزمًا في ذاته وكأنه كتاب مقدس لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فضلاً عن أن نسبة هذا الرأي إلى الإمام كان أيضًا محض افتراء لم يقله محمد عبده رحمه الله كما سيأتي بيانه فيما بعد. يقول الحكيم في تعقيبه على الخولي: "شهادة الإمام الخولي خطيرة، كما يرى الرأي العام، وإني أحب أن ألفت النظر إلى نقطة

الخطورة منها، تلك هي قوله: إن الأستاذ الإمام محمد عبده انتهى إلى مثل هذه الآراء منذ اثنين وأربعين عامًا إذا كان هذا القول صحيحًا ـ كما يؤكد الأستاذ الخولي ـ فلنا أن نطلب تعليلاً لما صرنا إليه، وعلى المسؤولين من رجال الدين أن يوضحوا الموقف، فإنه لا يرضيهم أن نرجع اليوم ـ في عهدهم ـ القهقري، بعد نهضة إسلامية بعثها الإمام، أما رجال الجامعة فقد اتهمهم زميلهم الأستاذ الخولي في عقليتهم وخلقهم، تهمة لا يدفعها عنهم غير دليلهم، وهي ـ إن صحت ـ لكانت قديرة على هدم التعليم الجامعي من أساسه، واقتلاع أهدافه من جذورها!!. اللهم لا تخيب أملنا فيما حسبناه نهضتنا!!

وبعد.. فعلى الرغم من ذلك، لا أحب أن أبادر، أو يبادر معي الرأي العام، بالحكم قبل أن يلم بأطراف الموضوع، ويسمع ـ على الأقل ـ قول من تناولهم الأستاذ الخولي بالاتهام".

في غضون ذلك التمس د عبد الوهاب عزام عميد كلية الآداب آنذاك من الأساتذة الذين لهم صلة بهذا الموضوع أن يكفوا عن كل جدل صحفي، وألح على أحمد الشايب ألا يعقب على زميله أمين الخولي، وقال د. عزام "نصحته الكلية ألا يدخل في هذا الجدل، وعرفته أنه ليس من سنن الجامعات ولا من كرامة الأساتذة أن ينقلوا أبحاثهم من الجامعة إلى جدال الصحافة"(١).

ولعله من الأهمية أن نعرف الرأي الرسمي للجامعة بشأن رسالة خلف الله والذي جاء على لسان د عزام على النحو التالي ".. وكاتب هذه الرسالة ـ فيما عرف عنه وكما يبدو من كتابه ـ شاب مسلم، قصد أن يدفع عن القرآن شبهة الملاحدة، أو رجال الأديان الأخرى، فجار به رأيه عن القصد، وحاد به اجتهاده عن سواء السبيل.. وأرى أن الأمر لا يعدو أن يكون غلطة تلميذ مجتهد، أحسن النية، فرد عليه رأيه، ولم يؤذن له أن ينشر هذا الرأي، أو أن يتقدم بهذا الكتاب إلى الامتحان"(٢).

(١) الرسالة ع ٧٤٩ في ١٩٤٧/١١/١٠.
(٢) الرسالة ع ٧٤٨ في ١٩٤٧/١١/٣.

والجدير بالذكر أن أحمد الشايب عمل بنصيحة د عزام وأحجم عن التعقيب على الخولي وكتب إلى أخبار اليوم التي وعد بالكتابة فيها معتذرًا عن الرد قائلاً:

"سيدي الأستاذ الحكيم..

بعد التحية.. فقد كنت على أن أكتب إليك بيانًا لحقيقة الأمر في موضوع "الفن القصصي في القرآن الكريم" ولرد هذه التهم التي وجهت إليّ، ولكني منعت من الجهات الرسمية من الكتابة في المسألة، وأحب أن أقول لك: إني لم أتهم أحدًا بالارتداد عن دين الإسلام، ولا أفتيت بذلك، وكل ما في الأمر أني عرضت المآخذ التي تثير الظن في هذه النقطة على الأستاذ المشرف، وتركت له الحكم والتقدير. وعلى كل حال، فإن هذه المسألة كلها من حق الجامعة، تقضي فيما ترى، وفقًا لتقاليدها، وما كنا نحب أبدًا أن ننزل إلى ميدان الصحافة، فنثير هذا الجدل، ونشوش الأذهان، وسيعلم الناس حقيقة الأمر ومصيره عما قريب"[(١)].

بيد أن الحكيم الذي اعترف ـ على ما بينا فيما تقدم ـ بأن شأنه في ذلك شأن العامة من الناس لم يطلع على بحث خلف الله، نجده ـ وعلى سنن العلمانيين المصريين كلما ضاقت بهم السبل في مقارعة الآخر المخالف لهم في الرأي بالحجة ـ يتجه نحو السلطة يستنجد بها ويطالبها التدخل لإنقاذ "بحث ضعيف علميًا" والضغط على الجامعة لإجازته.. ومنح شهادة جامعية ( الدكتوراه ) لطالب أجمع المختصون على أنه لا يستحقها، بدعوى حماية الحرية للبحوث الجامعية " أو ترحمًا على روح " الإمام محمد عبده". ولنتأمل هذا التعقيب الذي كتبه الحكيم على طريقة "التقارير الأمنية"... يقول "كل ما أستطيع أن أفعل هو أن أرجو رئيس هذه الحكومة أن يتكلم، أو يأذن بالكلام، وألا يستصغر الأمر، وأن يعلم أنه ليس هو الذي يخيف الإنجليز بصوته في مجلس الأمن، وبصمته في مجلس الوزراء، ولكن الذي يخيف الإنجليز هو هذه النهضة الفكرية التي اعتقدوا أنها تضيء من الجامعة، وهذه النهضة الروحية التي اعتقدوا أنها سرت

(١) أخبار اليوم ١٩٤٧/١١/٨.

في الشرق من مصباح الأستاذ الإمام"[١].

دفعت هذه الخفة التي تعامل بها الثلاثي: أمين الخولي ومحمد خلف الله، وتوفيق الحكيم، في التعامل مع هذه الأزمة، دفعت محمود عباس العقاد إلى التخلي عن صمته ليشارك في هذا الجدل مشيرًا إلى غياب "الجانب الأخلاقي" في هذه القضية، وتميزت مشاركة العقاد بأنها انتبهت للسياق الاجتماعي والتاريخي لبلد مثل مصر، لا يزال مخياله الجمعي محتفظًا بنقاء فطري، ويستقي مقومات هذا النقاء من انتمائه روحًا وحضارة وتاريخًا إلى الإسلام، ولن تسمح مرجعيته الأخلاقية والدينية بأن يأتي من يخلط بين "المباح" و"المحرم"، في إطار "حرية الفكر"، لا سيما وأن العقاد كان قد عاصر تجربتي علي عبد الرازق وطه حسين القاسيتين، إذ كتب العقاد بالرسالة ناصحًا المثقفين المصريين بقوله: "حرية الفكر مكفولة لكل إنسان.. ولكن لا حرية بغير تبعة، فكل ذي رأي مسؤول وحده عن رأيه، وعليه وحده أن يحمل جميع تبعاته، وليس له أن يلقي هذه التبعات على غيره؛ لأن حريته تنتهي عند انتهاء التبعة التي يحملها باختياره.. فلا اختيار له في حريات الآخرين. وذلك هو الحد الفاصل بين الرأي الذي يسأل عنه الباحث أو الكاتب وحده، وبين الرأي الذي يشرك فيه غيره. فمن حقه بلا نزاع أن يبدي ما يشاء في حدود القانون.

ولكن ليس من حقه أن يحمل غيره على تزكية رأيه،، أو ترويجه، أو الإذن بإجازته أو نشره، ولا سيما إذ يكون ذلك "الغير" هيئة رسمية مفروضة بقوة الدولة على جميع أبناء الأمة، كالجامعة المصرية أو ما جرى مجراها.

وقد سبقتنا إلى النظام الجامعى أمم كثيرة، وسبقتنا إلى حرية الرأي أمم كثيرة، وترجع تقاليد الجامعات في بعض هذه الأمم إلى مئات السنين، وكلها تدين بهذا المبدأ، فيما يعرض عليها من الرسائل للإجازة والإقرار، ولم يقل أحد إنها تصادر حرية الآراء، أو تحجر على مباحث المفكرين.

ولم نسمع قط أن أحدًا تقدم إلى جامعة أكسفورد مثلاً ببحث في ميلاد السيد

(١) المصدر نفسه.

المسيح، هل كان مولدًا طبيعيًا، أو كان مولد خارقة وإعجاز. ولم نسمع قط أن أحدًا تقدم إلى جامعة السوربون ببحث في تدوين الأناجيل، هل هي من كتابة الرسل، أم من كتابة أناس آحرين مجهولين أو معلومين ؟"[1].

والمثير للدهشة أن مجلة الرسالة نشرت في نفس العدد، بيان الجامعة بتوقيع د عبد الوهاب عزام، التقى رؤية العقاد من جهة، وأسدل الستار على الرأي النهائي للجامعة في بحث خلف الله من جهة أخرى. قال البيان: "الجامعة لم تمنع الطالب من أن ينشر آراءه بعيدًا عنها، بكل وسيلة يراها، ولم تزد الجامعة على أن قالت: إن البحث الذي في هذه الرسالة لا يستحق عندي درجة علمية، وبقيت الحرية للطالب، ومن يرى رأيه، أن ينشر آراءه في كتاب من عنده، لا في رسالة من رسائل الجامعة، بعد أن أبدت الجامعة رأيها فيها، وردتها، وحينئذ يتحمل وحده تبعة ما فيها من غلط وضلال.. وما دام هذا في مقدرة الطالب فلا حق لأحد في أن يدعي أن الجامعة تمنع حرية البحث "[2].

واللافت هنا أن معركة "الفن القصصي في القرآن الكريم"، لم يكتب لها النجاح، فيما خطط له الطالب (خلف الله) أو أستاذه ( الخولي)، بإدخال الرأي العام طرفًا أصيلاً في هذه القضية، كما حدث في معركتي "الإسلام و أصول الحكم" و"في الشعر الجاهلي"، إذ كان الفارق: أن الكتابين الأخيرين، كانا قد نشرا، وباتا في متناول الجميع، بينما "الفن القصصي.." ظل محصورًا بين الجامعة من جهة، ومجلة الرسالة، وأخبار اليوم من جهة أخرى، ولم تعلم الصحافة عن مضمونه شيئًا، و لم ينشر البحث في حينه، ما جعل القطاع الأوسع من الرأي العام، في موقع "المشاهد" لما يحدث، مترقبًا النتيجة. ولعل ذلك يتجلى في: أولا موقف حركة الإخوان المسلمين حين ألمحت في صحيفتها إلى أنها لا تعلم شيئًا عن مضمون الرسالة، واكتفت بالقول إنه إذا ثبت عن خلف الله ما نسب إليه، فإنه ينبغي تطبيق

(١) الرسالة ع ٧٤٩ في ١٩٤٧/١١/١٠ راجع أيضًا: محمود سلطان، "في توظيف النص سياسيًا" جريد الحياة، لندن ع ١٢٢٧٠ في ١٩٩٦/٩/٢٩ ص ١٤.

(٢) الرسالة المصدر نفسه.

أحكام الردة عليه، وأحجمت عن المشاركة في هذا الجدل، ثانيًا: اكتفت جبهة علماء الأزهر برفع مذكرة في ١٩٤٧/١١/٢١ إلى الملك، طالبت فيه بتحويل الرسالة إلى مفتي مصر ليقضي فيها من الناحية الدينية.[(١)] ثالثًا: اكتفى البرلمان المصري في ذلك الوقت، بطلب الإحاطة الذي تقدم به النائب عبد العزيز الصوفاني في ١٩٤٧/١١/١٥ بشأن الرسالة، ورضي الجميع برد وزير المعارف الذي أوضح فيه، بأن الجامعة والوزارة اتفقتا على ندب خلف الله بالوزارة، حتى يفصل في أمره، ونقل المشرف على الرسالة (أمين الخولي) في ١٩٤٧/١٠/٦ إلى كرسي الأدب المصري، وعليه فهو لا يقوم - من بعد قرار النقل - بتدريس القرآن بالجامعة، وترتب على هذا أن نقل إشرافه على الرسائل التي لها صلة بالقرآن الكريم إلى غيره من الأساتذة[(٢)].

ونختتم هذه المعركة بالإشارة إلى أن وزير المعارف كان قد أحال رسالة خلف الله إلى الشيخ محمود شلتوت، للنظر فيها وإبداء الرأي، فكتب إلى وزير المعارف خطابا هذا نصه:

"السلام عليكم و رحمة الله وبركاته..

أما بعد.. فقد طلبتم إليّ النظر في رسالة "الفن القصصي في القرآن الكريم" وإبداء الرأي فيما اشتملت عليه.

ولقد قرأت هذه الرسالة، وأمعنت النظر فيها فخرجت بهذا الرأي الذي أوجزه في هذا الكتاب، غير متعرض لتفصيل في الجزئيات تاركًا ذلك - إن احتيج إليه - إلى مجال أوسع.

يذكر المؤلف أن الذي دفعه إلى هذا البحث ما رآه من:

١. أن المستشرقين يطعنون على القرآن، فيما جاء به من قصص وأخبار، يرون أنها لا تتفق والواقع التاريخي الذي يعلمون، وأنها تدل على جهل محمد بالتاريخ.

---

(١) د كامل سعفان، مصدر سابق ص ٣٨، ٣٩.

(٢) المصدر نفسه ص ٣٨.

٢. وأن المسلمين – منذ عهد النفر الأول الذين عاصروا النبي ﷺ قد استقبلوا كل ما ذكر في القرآن على أنه تعبيرات جادة، يراد بها معانيه فيما جاءت به، وتأثرت عقليتهم بما جاء من الآيات الدالة على أنه يقص أنباء الغيب التي لم يكونوا يعرفونها، فقالوا إن أخبار الأولين آية صدق النبي ﷺ ودليل إعجاز القرآن.

ثم يجمع بين هؤلاء المسلمين وأولئك المستشرقين في حكم واحد، إذ يقول: "وليس من شك عندي في أن مصدر الخطأ فيما ذهب إليه من آمن بهذه الأشياء، وصدق كل ما فيها من تاريخ، أو من أنكرها، وادعى أنها أخطاء تاريخية، أو قصص ملفقة، هو جهل أولئك، وهؤلاء، أو تجاهلهم لما بين الأدب والتاريخ من علاقات".

هذا هو أهم ما دعاه إلى أن يسلك سبيلاً آخر في فهم القرآن، سماه "الفن القصصي"، ورأيه في ذلك يتلخص في أن القصص القرآني نمط من أنماط القصة الفنية التي لا يلتزم الفنان فيها بالصدق وتحدي الواقع، وإنما يعطي نفسه من الحرية ما يغير به ويبدل، ويزيد ويخترع.

ولا يقف بهذا عند قصة أو قصص بعينها ولكنه يطرد هذا الشأن في كل ما قصه القرآن، سواء في ذلك ما جاء عن الأنبياء والرسل والأمم، وما جاء عن غيرهم، فيذكر قصة آدم وإبليس، وقصة الخليقة والملائكة، وقصة كلام عيسى في المهد، ونجاته من اليهود، وأنهم لم يقتلوه ولم يصلبوه، وقصة موسى والعبد الصالح، وقصة أهل الكهف، وقصة سليمان والهدهد، وقصة ناقة صالح، إلى غير ذلك.

ثم لا يقف عند القصص القرآني، بل يطرد هذا الحكم أيضًا على غيره، مما جاء في الكتاب من أوصاف ونسب، ماضية كانت أو مستقبلية فيذكر سؤال الله لعيسى يوم القيامة: "أأنتَ قُلتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُميَ إِلَهَيْن مِن دُونِ الله"؟ ويذكر مثل قوله تعالى: "إنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاء عَلَيهم أأنذَرتّهُم أمْ لَمْ تُنذِرهُم لَا يُؤْمِنُونَ".. يذكر ذلك وأمثاله في مجال ما يقرره من أن القرآن ليس فيه ما يدل على أن حوادث هذه القصص تلتئم مع الواقع الفعلي أولا تلتئم، وأن هذه النسب والأوصاف تصدق أو لا تصدق، وإنما هو أسلوب قصد به غرس فكرة وراء ما تدل

عليه الألفاظ بمعانيها اللغوية المعروفة، أو مشايعة الواقع النفسي الذي كان سائدًا عند المعاصرين، استغلالا لمعلوماتهم،وإن لم تكن صحيحة، في سبيل تأييد الدعوة التي جاء بها.

وقد زعم أن هذا تأويل للآيات، وخاصة آيات القصص التي هي عنده من المتشابه، يجري فيها مذهب السلف ومذهب الخلف من التسلي أو التأويل ويستند إلى ما عرف عند العرب من التمثيل، وما جاء في بعض تمثيلات القرآن وتشبيهاته على هذا الأسلوب الذي لا ينظر إلى الواقع وإنما يجري الكلام فيه على ما ألفه العرب في هذا الباب، كما زعم أن بعض المفسرين يقولون بمثل هذا إيحاء أو تصريحًا وقد ذكر منهم الإمام الرازي والإمام محمد عبده.

هذه خلاصة فكرته، وأهم عناصرها وعواملها، وليس من غرضنا أن نتبع الجزئيات التي ذكرها في سياق ذلك، وحسبنا هذه الخلاصة.

ولا ريب أن هذه الأسس التي بني عليها الكاتب بحثه أسس فاسدة، فما كان القرآن ليخضع فيما قصه من الأنباء لما زعموه من تاريخ يناقض أو يخالف ما جاء فيه فإن حال التاريخ قبل الإسلام - كما يقول الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده نفسه - "كانت مشتبهة الأعلام، حالكة الظلام، فلا رواية يوثق بها، ولا تواتر يعتد به بالأولى"... يقول هذا الشيخ محمد عبده في نسبة قصص القرآن إلى التاريخ، ومقارنتها به، وقد قال في هذا الصدد قبل ذلك: "يظن كثير من الناس الآن - كما ظن كثير من قبلهم - أن القصص التي جاءت في القرآن يجب أن تتفق مع ما جاء في كتب بني إسرائيل المعروفة عند النصارى بالعهد العتيق، أو كتب التاريخ"، ثم يقول في هذا الشأن نفسه: "وإذا ورد في كتب أهل الملل أو المؤرخين ما يخالف بعض هذه القصص، فعلينا أن نجزم بأن ما أوحاه الله إلى نبيه ونقل إلينا بالتواتر الصحيح هو الحق، وخبره الصادق، وما خالفه هو الباطل، وناقله مخطئ أو كاذب، فلا نعده شبهة على القرآن، ولا نكلف أنفسنا الجواب عنه".

وقد ذكر الأستاذ الإمام هذا المبدأ - الذي لا يعرف مؤمن سواه - في كثير من مواضيع التفسير.. وإذن فلا قيام لشبهة يوردها المستشرقون على قصص القرآن

وتاريخه كما لا قيمة لما يوردونه على تشريع القرآن وعقائده، فالقرآن مهيمن على كل ما سواه من تاريخ وكتب سماوية، وهو مصدق لها فيما لم يحرف، ومبين لما كانوا يخفون ويحرفون: ﴿يأَهْل الكِتَاب قَدْ جَاءكُمْ رَسُولُنَا يُبين لَكُم كَثِيرا مَّمِا كُنْتُم تُخْفُونَ مَنِ الكِتَاب﴾.

﴿إن هَذَا القُرآنَ يَقُصُّ عَلَي بَني إِسْرَائِيل أكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾.

﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيكَ الْكِتَابَ بِالحَق مُصَدقًا لِمَا بَيْن يَدَيه مِنَ الْكِتَاب وَمُهيمِنا عَلَيْهِ﴾.

تلك عقيدة المؤمنين، وما كان للقرآن - وقد قامت الأدلة على أنه من عند الله - بالذي يتحاكم في قضاياه إلى تلك الجهالات التاريخية، لا سيما في حقبة اشتبهت أعلامها، واشتد ظلامها، كما يقول الشيخ عبده، أو بالذي تضره مثل هذه الدعاوى التي ألفها الإسلام من خصومه منذ عهده الأول إلى يومنا هذا.

ولننظر بعد هذا فيما رمى به المسلمين، من العهد الأول، عهد المعاصرة للنبي ﷺ وعهد أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وابن عباس وابن مسعود ومن إليهم من أصحاب النبي وأهل اللسان العربي وقد سمعوا من رسول الله وتلقوا منه هذا الكتاب الكريم، وفهموا معانيه التي تدل عليها بمقتضى أساليب اللغة العربية وقد طبعوا عليها، ورضعوا لبانها، واستمر هذا هو الشأن على جميع عصور المسلمين وعهودهم، مدى أربعة عشر قرنًا.

ننظر فيما رمى هؤلاء جميعًا به من جهل أو تجاهل، أو تأثر بما يخالف الواقع، أوقعهم في فهم القرآن على غير وجهه الذي فطن إليه الأستاذ وأمثاله، ممن يتناولون القرآن الكريم بمثل هذه الدراسات.

إن القرآن حقيقة فيه تمثيل وتشبيه، وتصوير بلغ الذروة فيما تبلغ إليه هذه الأساليب من الروعة والجلال والأخذ بالنفوس ولا غرو فهو الكتاب العربي المبين، الذي خضعت لبلاغته الرقاب، وسجدت لسحر بيانه البلغاء، ولكن مما لا شك فيه أن القرآن لم يكن كله، ولم تكن قصصه جميعًا من باب التمثيل والتصوير ولم تكن النسب فيه والأوصاف أمرًا خياليًا مفروضًا، فإن لذلك قواعد مرسومة

ومعلومة لكل من مارس اللغة العربية، فللتمثيل قراءته، وللتشبيه أساليبه، وللحقيقة مواضعها، وللإسناد والنسب أحكامها، فإذا قيل في مثل: ﴿وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلاً رَجُلَيْنِ﴾ أو مثل ﴿لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يِقُوم الَّذِي يَتَخَبَطهُ الشَّيطان مِنَ المَسّ﴾ و﴿طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوس الشَّيَاطِين﴾.. إن ذلك لا يستلزم الاعتماد على واقع فعلي في هذه التشبيهات والتمثيلات فلا ندري كيف يصح أن يقال في مثل: ﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْت﴾ ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ﴾ ﴿نَحنُ نَقُص عَلَيكَ نَبَأَهُم بِالْحَق إِنَّهُم فِتْيَة آمَنُوا بِرَبِهِم وَزِدنَاهُم هُدي﴾ ﴿فَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَن وَجَدَ عَلَيْه أَمَّة مِنَ النَّاس يَسْقونَ﴾ ﴿وَمَا كُنْتَ بِجَانِب الغَرْبي إِذْ قَضَيْنَا إِلَي مُوسَىِ الأمْر وَمَا كُنْتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾ ﴿وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِم إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامهُم أَيَهُم يَكْفُل مَرْيَم وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِم إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾.. إلى غير ذلك مما أسند فيه العليم الحكيم الأفعال والأقوال إلى أناس معينين بأسمائهم وأماكنهم تذكيرًا بشأنهم وتوجيهًا إلى الاعتبار بهم، وتثبيتًا لفؤاد النبي والمؤمنين بأنبائهم.

وكيف يمكن أن تؤدى هذه الآيات - إذا حملت على ما يريده صاحب الفن القصصي - إلى الغاية منها، حين ينكشف أمرها، ويتبين للناس أنه لا واقع لما تقصه وتحدث عنه؟

وإذا قيل في مثل: ﴿وَالأَرضُ جَميعًا قَبضَتهُ يَوْمُ القيامَة والسَّمَوَاتُ مَطْويات بِيَمينهِ﴾ و﴿الرَّحمن على العرش استوى﴾- إنه من المتشابه الذي يجري فيه التسليم أو التأويل، وفي مثل: ﴿فَقَالَ لَهَا ولِلأَرْض ائْتِيَا طَوْعًا أَو كرهًا قَالَتَا أَئينَا طَائِعِينَ﴾ ﴿وَقيلَ يَا أرض ابلعي مَاءَكِ ويَا سَمَاءُ أقلعِي﴾ إنه مما يحكم العقل بأنه على التمثيل أو المجاز، فكيف يقال هذا أو ذاك فيما لا يتعارض معناه الحقيقي مع شيء مما يقتضيه التنزيه، أو يأباه العقل، بل تجري العادة بحدوثه ويألفه الناس في حياتهم العامة والخاصة من تصرفات الأشخاص وأقوالهم وانتقالاتهم؟.

ولم يقل الشيخ عبده، ولا غيره من العلماء، أن القصص من المتشابه، بهذا المعنى الذي يجري فيه التفويض والتأويل.. والشيخ عبده لم يقل بالتأويل في قصة الخليقة والملائكة؛ لأنها قصة، ولا قال ما قال لأنه رأى "أنها من الآيات

المتشابهة التي لا يمكن حملها على ظاهرها، لأنها - بحسب قانون التخاطب - إما استثارة، وذلك محال على الله، وإما إخبار منه سبحانه للملائكة، اعتراض منهم، ومحاجة وجدل، وذلك لا يليق بالله تعالى أيضًا، ولا بملائكته، ولا يجامع ما جاء به الدين من وصف الملائكة بأنهم:

﴿لَا يَعْصُونَ الله مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾

فالأستاذ الإمام لم يؤول في هذه القصة، إلا لمجرد أنه جاء فيها ما ينافي بظاهرة التنزيه والعصمة، وهذا شأنه في كل ما جاء على هذا النحو المخالف بظاهره لما يجب لله من تنزيه حتى يصح إجراء التأويل فيه.

وقد فسر بعض العلماء المتشابه بمعنى آخر، غير هذا المعنى الذي يجري فيه التفويض والتأويل، وهو ما تشابهت ألفاظه، وتكررت معانيه في صور مختلفة وقالوا: إن القصص القرآني متشابه بهذا المعنى، والمتشابه بهذا المعنى يحمل على ظاهره، وليس ما يجري فيه مذهب السلف ومذهب الخلف من التفويض أو التأويل.

وأقل دراسة لفكرة الشيخ محمد عبده وغيره من العلماء في هذا المقام ولما ذكر من آراء ومصطلحات في المحكم والمتشابه، يتبين فيها بوضوح أن هذا الكاتب لم يفهم النصوص التي رجع إليها، ونقل منها رأي الشيخ محمد عبده وآراء غيره من العلماء زاعمًا أنها تؤيده، أو تمهد له السبيل إلى هذا الرأي الذي رآه.

ويجدر بنا هنا أن نشير - في إيجاز - إلى فرق واضح بين ما يكون على خلاف الواقع، فالتأويل أن يصرف اللفظ عن ظاهره المعروف إلى معنى آخر ثابت متقرر، قريبًا كان أو بعيدًا، فيكون هناك معنى يحمل اللفظ عليه، ومثاله أن يفسر النمل مثلا في قصة سليمان بقبيلة ضعيفة، أو يفسر إحياء الموتى في قصة عيسى بتعليم الجاهلين، وإرشاد الضالين، أو يفسر الكوكب في قصة إبراهيم بجواهر نورانية، نورها عقلي لا حسي، كما ذهبت إلى بعض ذلك الباطنية، أو يفسر ﴿والسَّمَوَاتُ مَطْويَّات بِيَمينهِ﴾ بالاستيلاء والتمكن والقوة، كما هو مذهب أهل البيان.. فاللفظ في كل هذا له معنى عند المؤول، وإن كان غير ظاهره.

أما في مثل القصة، على طريقة "الفن القصصي" - من أنه لا يتحرى فيها الصدق ولا التعبير عن واقع حدث، وإنما يريد بها مجاراة واقع نفسي لأحد من الناس، أو يراد بها بث غرض من الأغراض التي تترتب على مضمونها - فليس هذا بتأويل؛ لأن ألفاظ القصة على هذا لا تعبر عن معنى من المعاني؛ لا ظاهرًا ولا تأويلاً.

ونعتقد أن الأمر قد اختلط على الكاتب، حتى لم يفرق بين السياق الذي يساق له الكلام، والمعنى الذي تدل عليه ألفاظه، ظاهرًا أو تأويلاً.. ومن هنا زعم أن ما ذكره في شأن القصة من باب التأويل.

وشبيه بهذا المسلك الذي سلكه الكاتب في القصص، واعتبره من باب التأويل، ما فعله قوم من قبل، حيث زعموا أن ما جاء في الكتاب الكريم من الآيات الدالة على أن الله يعلم جزئيات الأشياء وتفاصيلها لا يراد بها معناها الظاهر، ولا معنى آخر على سبيل التأويل، وإنما سيقت لتورث رغبة أو رهبة في قلوب يراد بها معناها الظاهر، وفي هؤلاء يقول الغزالي: "وهم معترفون بأن هذا ليس من التأويل ولكن قالوا: لما كان صلاح الخلق في أن يعتقدوا أن الله عالم بما يجري عليهم ورقيب، جاز للرسول أن يفهمهم ذلك، وليس بكاذب من أصلح غيره، فقال ما فيه صلاحه، وإن لم يكن كما قاله وهذا القول باطل قطعًا؛ لأنه تصريح بالتكذيب، ثم طلب عذرًا في أنه لم يكذب. ويجب إجلال منصب النبوة.. ونحن نقول: وأولى إجلال مقام الألوهية عن هذه الرذيلة، ففي الصدق، وإصلاح الخلق به، مندوحة عن الكذب".

هذا ما يقوله الغزالي فيهم، ويعتبره كفرًا، ويوجب تكفيرهم به.. ونحن هنا لسنا بصدد الحكم بتكفير أحد أو عدم تكفيره: ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ ولكننا نقول: إنه لا يكفي أن ينفي الإنسان عن نفسه - في مثل هذا المقام - قصد التكذيب، وهو غارق في التكذيب، ويزعم أنه بسبيل من التأويل، وهو ليس على شيء من التأويل.

وإن القرآن - إذا استقبلت دراسته على هذا النحو من الخلط والخبط -

فقد اقتحمت قدسيته، وزالت عن النفوس روعة الحق فيه، وزلزلت قضاياه في كل ما تناوله من عقائد وتشريع وأخبار وأحوال مستقبلة، كالبعث والحشر والحساب والجنة والنار ونحو ذلك وانفتح لكل إنسان أن يقول في كل هذا، ليس له مدلول ولا واقع يدل عليه، ولكنه سيق لمجرد بعث الرغبة أو الرهبة، أو العظة، أو تقويم النفوس وإصلاح المجتمعات: "سُبْحَانَكَ، هَذَا بُهْتَان عَظِيم" "إنْ هَيَ إلَّا فِتْنَتُكَ، تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاء وَتَهدِي مَنْ تَشَاء أَنتَ وَليُنَا فَاغْفِر لَنَا وَارْحَمْنَا وَأنتَ خَيرُ الْغَافِرينَ".

ذلك هو الرأي في هذه الرسالة، وفيما تجرأ به مؤلفها على كتاب الله، وإنها لشر مستطير، من شأنه أن يفتح أبوابًا من الفتن، إذا مكن لها، اجتاحت الدين والعقيدة والقرآن، فكانت هي الحالقة.

وإنا لنعيذكم بالله – وأنتم على رأس وزارة المعارف، وعهدنا فيكم هو عهدنا بالمؤمنين ذوي الغيرة على الحق واليقين، وتربية أبناء المسلمين، في بلاد تحمل لواء العروبة والإسلام – نعيذكم بالله أن يترك هذا اللون من الدراسات التي رسخت بذوره في بعض كليات الجامعة، ونفثت سمومه في طبقات من أبنائها وخريجيها، تضل به عقول الناشئة، وتوقظ فتن نائمة، وتكون به بلادنا العزيزة العريقة في الإسلام هي وكر الأفكار التي تؤدي إلى تقويض دعائم الإسلام.

نعم، إن للرأي حرية، ولكن الحرية، شيء، والفوضى شيء آخر"

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

توقيع: محمود شلتوت "عضو جماعة كبار العلماء"

القاهرة في ٧ من المحرم ١٣٦٧هـ /٢٠ من نوفمبر ١٩٤٧ [(١)]

* * *

(١) ورد هذا النص في: محمد سيد كيلاني، فصول ممتعة، طبعة دار العرب، ١٩٥٩.

## معركة «دراسة في أصوات المد في التجويد القرآني»

في عام ١٩٦٥ تقدمت تغريد عنبر، وهي طالبة تخرجت في قسم اللغة العربية، بجامعة الإسكندرية، ببحث موضوعه "دراسة في أصوات المد في التجويد القرآني"، للحصول على درجة الماجستير، تحت إشراف د حسن عون، الأستاذ في قسم اللغة العربية، وكتب الأخير تقريرًا أكد فيه "سلامة البحث وصلاحيته للمناقشة" وفي ١٩٦٥/١٠/٧، نوقشت الرسالة من لجنة مكونة من المشرف (د حسن عون)، ومن أمين الخولي الأستاذ بكلية الآداب جامعة القاهرة، ود إبراهيم أنيس الأستاذ في دار العلوم.

بدأ الخولي مناقشته برد الطالبة عن الكتابة في الموضوع أصلاً لأنها تجهل أولياته، وندد بما تضمنه بحثها من أحكام تستخف بعقائد المسلمين ومقدساتهم، ومع هذا فجرت اللجنة مفاجأة عندما قررت في النهاية، منح الطالبة درجة الماجستير مع مرتبة الشرف، واشترطت اللجنة في قرارها هذا أن لا يطبع البحث إلا بعد تعديل بعض أجزائه.

هذا الشرط دفع أحد الأساتذة - ممن شهد المناقشة - إلى أن يتقدم بطلب إلى مجلس الكلية، يدعوه إلى التمهل في الموافقة على قرار اللجنة حتى يراجع البحث ويعرف ما فيه من وجوه الخلل التي نصت اللجنة على وجوب تعديلها وإصلاحها قبل نشره مطبوعًا على الناس. الأستاذ دعا د محمد محمد حسين، أن يشاركه النظر في البحث ليرى فيه رأيه، يقول د محمد محمد حسين "..وقرأت البحث فهالني ما فيه. وتقدمت بمذكرة إلى مدير الجامعة وإلى عميد الكلية أطلب التوقف عن منح الدرجة"[١].

(١) د محمد محمد حسين، حصوننا مهددة من داخلها، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة السابعة، ١٩٨٢ ص ٢٢٠.

واستجابت الجامعة للطلب فتوقفت عن توثيق قرار لجنة المناقشة. على إثر ذلك قامت قيامة العلمانيين في مصر، وكعادتهم عندما يعجزون عن التعاطي العلمي الرصين مع علمية ورصانة المدافعين عن إسلامية مصر وعروبتها، نظموا حملة شعواء ضد د محمد محمد حسين، يهاجمونه ويغرون السلطة به في السر والعلن، بدأت برسائل (مجهولة الكاتب) إلى أجهزة الأمن يتهمونه بالرجعية، وبعداوة الثورية والتقدمية، وتبع ذلك حملة صحفية بالغة القسوة تبنتها أمينة السعيد في "المصور" تعمدت فيها التشهير بالجامعة، والدكتور محمد محمد حسين ولنتأمل هذه العناوين التي أوردتها هذه المطبوعة:

"كرامة العلم و العلماء تضيع في جامعة الإسكندرية"

"حول كرامة العلم والعلماء الضائعة في جامع الإسكندرية"(١)

وحشدت أمينة السعيد في هذه السلسلة فتاوى من استكتبتهم من أساتذة الجامعات وعلماء الدين. منهم د عبد الصبور شاهين المدرس بدار العلوم، الشيخ عبد اللطيف دراز وكيل الأزهر السابق، د مصطفى زيد الأستاذ بدار العلوم، د عبد السلام هارون الأستاذ بدار العلوم، د محمد طه الحاجري الأستاذ بآداب الإسكندرية، د محمود حافظ الأستاذ بحقوق القاهرة، الشيخ عبد الحميد السايح رئيس محكمة الاستئناف الشرعية بالأردن، الشيخ علي الخفيف الأستاذ السابق بحقوق القاهرة، الشيخ فرج السنهوري الأستاذ السابق بحقوق القاهرة ورئيس لجنة تعديل قوانين الأحوال الشخصية ووزير الأوقاف السابق، د محمود محمود مصطفى الأستاذ بحقوق القاهرة، د عبد العزيز الأهواني الأستاذ بآداب القاهرة، د عبد القادر القط الأستاذ بآداب عين شمس، الأستاذ عبد الحميد الدواخلي الأستاذ بآداب القاهرة. هؤلاء جميعًا شاركوا في الدفاع عن البحث، وفي المقابل استنكف د محمد محمد حسين أن يشتبك معهم على صفحات الصحف بشأن الرسالة واكتفى بتقديم مذكرتين للجامعة، تضمنت نقدًا علميًا رصينًا لموضوعها، ونترك للقارئ الحكم على كل من دافع عنها بعد أن يفرغ من قراءة مذكرتي د محمد محمد حسين رحمه الله :

(١) راجع أعداد المصور من العدد ٢١٧٢ في ١٩٦٦/٥/٢٧ إلى العدد ٢١٧٧ في ١٩٦٦/٧/١ .

## المذكرة الأولى

بسم الله الرحمن الرحيم

تقدمت الطالبة تغريد السيد عنبر إلى كلية الآداب بجامعة الإسكندرية ببحث موضوعه: "دراسة في أصوات المد في التجويد القرآني" للحصول على درجة الماجستير من قسم اللغة العربية، وقد نوقش البحث في ١٩٦٥/١٠/٧، واقترحت اللجنة التي ناقشته أن تمنح درجة الماجستير، ولكن مجلس الكلية والجامعة لم يوافقا بعد على هذا الاقتراح.

والبحث المذكور يقوم عليه اعتراضان أساسيان يمنعان من إقراره أو إجازته:

أولهما: هو أن قسم اللغة العربية ليس مختصًا بإعداد بحوث تتصل بالقرآن جملة، وبالتجويد القرآني على وجه أخص؛ لأن تلاميذ القسم وأساتذته على السواء غير مزودين بالأدوات التي تسمح بتوجيه البحث أو تناوله على هذا المستوى العالي، فالطالب يفقد أدنى شروط اللياقة، وهي الإلمام بالقرآن وتصوره فضلاً عن حفظه وتصحيح تلاوته في القراءة المتداولة المروية عن "حفص" فضلاً عن معرفة الوجوه المختلفة لقراءته، وذلك كله إلى فقدان ما ينبغي توافره من أدوات البحث الأساسية، كالعلم بالحديث والسن وأخبار الصدر الأول من وجوهها المختلفة، والتمييز بين صحيحها وضعيفها وفاسدها، سندًا ومتنًا، والإحاطة التامة بذلك،إحاطة تعصم صاحبها من الوقوع تحت تأثير السخيف الضعيف من الروايات؛ لأنه لا يعرف ما ورد في نقضه من روايات أخرى.

ووجود هذه المواد القرآنية في برامج الدراسة بالكلية لا يبرر السماح بإعداد الدراسات العليا فيها فهي موجودة بوصفها مادة مساعدة على كمال تصور الدراسات الأدبية والغوية لا على أنها مادة تخصص شأنها في ذلك شأن مادتي التاريخ الإسلامي والفلسفة الإسلامية، يدرسهما الطالب في قسم اللغة العربية ولكن هذه الدراسة لا تبيح له أن يتقدم فيهما بدراسات عليا.

والاعتراض الثاني -وهو نتيجة للاعتراض الأول ومترتب عليه- هو أن الطالبة قد وقعت في أخطاء فادحة نتيجة للجهل ونتيجة للتعرض لما لا تعرفه، وهي

أخطاء تمس العقيدة، بل تهدم الأساس الأصيل الذي يقوم عليه الإسلام وتؤذي إيمان المؤمنين في أعز ما يعتزون به وهو القرآن، وذلك بما زعمته الطالبة وأكدته في أكثر من موضع من أن القرآن الذي يتعبد به المسلمون ليس منزلاً من عند الله، أو هو منزل من عند الله بمعناه لا بلفظه، وهو ما لم يجرؤ أحد من المسلمين على القول به بل ما لم يجرؤ الملاحدة على الجهر به في وطن إسلامي.

زعمت الطالبة أن رسول الله ﷺ كان يغير ويبدل في النص القرآني فجاء في ص٨س٨ بعد كلام عن استخدام الرسول ﷺ للهجات العرب المختلفة في أحاديثه العامة.

"ولما كان الرسول يفعل ذلك في أحاديثه العامة معهم، فمن الأولى أن يفعله في الأمر الأهم الذي أتوه من أجله. من الطبيعي أن يستبدل في النص القرآني لفظة بأخرى يعلم أنها أكثر شيوعًا في تلك البيئة، أو يرى أنها تحمل شحنات من المعاني تفهم أكثر، أو أن يغير في نظام الجملة ليجعلها أكثر وضوحًا، أو ليكسبها بلاغة أكثر في نظر القوم الذين يقرأ أمامهم".

بل لقد زعمت الطالبة أن النص القرآني لم يتعرض للتغيير والتبديل على يد رسول الله ﷺ وحده، بل تعرض لهذا التغيير والتبديل على أيدي المسلمين الأولين والصحابة لأن القرآن في زعمها ليس منزلاً من عند الله بلفظه، ولكنه منزل بمعناه فجاء في صفحة ١٠ سطر ٤:

"ويبدو لي الأمر على النحو التالي: حين نزل القرآن في أول عهده، كان الهدف الأول للمسلمين نشر الدعوة الإسلامية وطبيعي أن يتركز الاهتمام على الفكرة وأن ينشغل بها الجميع فكان الرسول يقرأ النص ويغير فيه حسب الظروف ويسمح لمن يقرأ عليه بقدر من المخالفة وكذلك الأمر فيما يتعلق بالأداء".

وأكدت الطالبة هذا الزعم الفاسد في مواضع أخرى من بحثها حين قال "ص١١س٧":

"على أن الرسول ﷺ كان يبيح الاختلاف ولا يعمد إلى التخطئ كان يتسامح

عليه السلام في النص بعض الشيء وطبيعي أن يكون التسامح أيضًا في الجانب الأدائي إن لم يكن على نطاق أوسع".

وقال (ص١١س١١):

"كان كل ما يهم الرسول ﷺ هو المحافظة على الفكرة هذا بالإضافة إلى أن الرسول ﷺ لم يضع في اعتباره فكرة التخطئ لمجرد اختلاف لفظين يؤديان معنى واحدا".

وقالت (ص١١س١٦):

"ولكن الرسول ﷺ كان حريصًا على الاعتدال وإباحة الاختلاف ما دامت الفكرة لم تتغير والعبارة لم تخرج عن حدود العربية السليمة". وواضح من الكلمة الأخيرة في هذه العبارة أن كل ما اشترطته الطالبة في العبارة القرآنية هو مجرد السلامة، والسلامة أدنى مرتبة من البلاغة، والبلاغة أدنى مرتبة من الإعجاز، والقرآن قد وصف نفسه بأنه معجز في أكثر من موضع فقال تعالى: "وإن كُنتُم فِي رَيبٍ مّمَّا نَزَّلنَا فَأتُواْ بِسُورَةٍ مّن مِثلِهِ وَادعُواْ شُهَدَآءَكُم مِن دُونِ الله إن كُنتُم صَادِقِينَ".

وتكرر هذا المعنى نفسه في سورة يونس "١٠-٣٨" وفي سورة هود "١١-١٣" وفي سورة الطور "٣٢-٣٤".

بل زاد على ذلك فجعله معجزًا للإنس والجن فقال تعالى:

"قُل لئنِ اجتَمَعَتِ الإنسُ وَالجِنُّ عَلَى أن يَأتُوا بِمِثلِ هَذَا القُرءَانِ لَاَ يَأتُونَ بِمِثلِه وَلَو كَانَ بَعضُهَم لِبعضٍ ظَهِيرًا".

وتصر الطالبة على ما زعمته من النزول بالعبارة القرآنية إلى مرتبة السلامة والصحة وحسب، حين تقول بعد ذلك "ص١٢س٢".

"وكان الرسول ﷺ إذ يفعل ذلك مطمئنًا على النص القرآني؛ لأنه باللغة العربية بين أصحاب تلك اللغة. فالخلافات بينهم لن تكون خلافًا بين خطأ وصواب ولكنها كلها خلافات في داخل إطار الصواب بسبب وجود العوامل التي لا بد منها، من

لهجية وشخصية واجتماعية".

وزعمت الطالبة أن المسلمين لم يتفقوا على نص موحد للقرآن وكل ما وصلوا إليه في زعمها هو شيء يشبه النص الموحد فكانوا حين يرددون القرآن يحرصون -حسب تعبيرها-

"على الاتفاق على ما يشبه النص الموحد. وقبل منهم الرسول ﷺ؛ لأنه كان مطمئنًا إلى أن التحريف لن يدخل القرآن فلغته هي العربية بين قوم يتكلمون بها وفي الغالب لم يكن الفرد من الصحابة ليغير النص في كل مرة يقرأ بها" -ص١٣ س١٤).

وتعود الطالبة إلى تأكيد تلك المزاعم الفاسدة فتقول (ص٣٧س٧):

"وعرض الأمر على هذا النحو يساعد على هدم فكرة التوقيف في قراءة القرآن تلك الفكرة التي لا يقرها الدرس اللغوي أو الواقع التاريخي".

ثم قالت بعد استطراد أكدت فيه أن اختلاف الأداء وقع من الرسول نفسه ﷺ، ثم من أصحابه عليهم رضوان الله، ثم من المسلمين عند تدوين المصحف على عهد سيدنا عثمان "ص٣٧-س١٦":

"وهكذا تتضافر العوامل المختلفة على رفض فكرة التوقيف. كل ما يمكن أن يقال إن قراءة القرآن اتفقت أصولها مع أصول الأداء العربي ثم بعد ذلك تلونت بلون الظروف المختلفة" "هذه القراءات التي بين أيدينا يصعب جدًا الادعاء بأنها كانت القراءات الملتزمة على عهد الرسول ﷺ، بسبب تدخل عوامل التطور واللهجات، ثم عامل الاختيار، التي جعلت القارئ ينتخب قراءة من عدة قراءات تعلمها".

* * *

ومن الواضح أن نفي فكرة التوقيف هو نفي لتواتر القرآن ونفي أن يكون النص القرآني الذي يتعبد به المسلمون ويحيطونه بكل أسباب الرعاية ويحرصون على صورته الكتابية إلى حد الاحتفاظ بالرسم العثماني الأول، مع مخالفته في بعض

الأحيان لقواعد الإملاء العصرية، هذا النص القرآني الذي كان الحفاظ عليه هو سبب تمسك المسلمين من غير العرب بالحروف العربية في باكستان وفي أفغانستان وفي إيران حتى الآن وفي بلاد التركمان إلى ما قبل الانقلاب البلشفي وفي تركيا إلى ما قبل الانقلاب الكمالي وفي إندونيسيا إلى سنوات قليلة مضت، هذا النص بكل ما حفه من أسباب العناية ليس هو النص الذي أنزل على رسول الله ﷺ والذي وعد الله سبحانه تعالى بحفظه حين قال -جل من قائل-:

﴿إِنَّا نَحنُ نَزَّلنَا الذِّكَر وإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾

ذلك إلى أن التعديل الذي طرأ على النص القرآني - كما رغبته الطالبة - بوضع كلمة مكان كلمة أو التقديم والتأخير هو تعديل في الصياغة والتعديل في الصياغة تعديل في المعنى وفي المضمون يترتب عليه تعديل في التشريع وتعديل في العقيدة نفسها وهو في الوقت نفسه تعديل في الصفة البلاغية للكلام؛ لأن البلاغة تقوم في المكان الأول على اختيار الكلمات وعلى ترتيبها وهو ما يسميه أهل ذلك الفن بالنظم أو الأسلوب بحيث يمكن أن تنتفي صفة البلاغة عن الكلام البليغ إذا حدث تغيير وتبديل في كلماته أو في ترتيب هذه الكلمات والقرآن هو مصدر العقيدة ومصدر التشريع الأول في الإسلام. ومدار ذلك كله على النص وهو معجز لا شك بإجماع علماء المسلمين وهو بقراءاته جميعًا منزل بلفظه من عند الله ومن فضول القول والإسراف في تبديد الوقت والجهد أن نتكلم في ذلك أو نقيم الحجة عليه.

فإجماع المسلمين منعقد على أن القرآن يعتمد فيه على السماع والنقل المتواتر عن رسول الله ﷺ عن جبريل عليه السلام في كل كلمة من كلماته هذا شيء ثابت ثبوتًا قطعيًا عقيدة وتاريخًا وعقلاً والنصوص فيه والأدلة متوافرة متراكمة من كل وجه من هذه الوجوه وشهادة القرآن بذلك صريحة وتكفى فيها مراجعة الآيات ١٦/١٠٢، ١٨/٢٧، ٢٦/١٩٢، ٢٧/٦، ٥٦/٧٧، ٧٥/١٨، ٨٠/١٢، ٨٥/١٢ من سور: النحل، الكهف، الشعراء، النمل، الواقعة، القيامة، عبس، البروج.

ومع ذلك كله فالبحث يقوم على المجازفة المنافية للمنهج العلمي وهي مجازفة

لا تحمل إلا على الجهل أو سوء القصد فالقضايا العلمية لا تقوم على مجرد التوهم والتخيل ولا سيما إذا كانت تتصل بدين الدولة وبمقدسات الأمة كما جاء في "ص٣٦" حين عرضت الطالبة لجمع "أبي بكر بن مجاهد "للقراءات السبع فقالت:

"ويبدو لي، كفروض عقلية، ساعد على استنتاجها التعرف على ملابسات الجو وتفحص عمل ابن مجاهد.." والاستنتاج العلمي لا يقوم حين يعجز الطالب عن فهم النصوص والتمييز ما بين كلمة وكلمة فالطالبة تروي عن خالويه أنه قال (وقرأ أعرابي: "شرًا يره، خيرًا يره ".. وقرأ آخر "لأجلس لهم" بدلاً من "لأقعدن لهم" وتروي عن سبيويه أنه قال: ربما قرأ الجفاة من الأعراب في سورة الإخلاص "ولم يكن أحد كفؤا" وكذلك "ما هذا بشر" بدلاً من "ما هذا بشرًا" في سورة يوسف ثم تعتبر هذه الأخطاء قراءات قرآنية يرجع السبب فيها إلى "إحساس أولئك الأعراب بأن اللغة لغتهم وبأن هذا النص جاء بتلك اللغة إلى يتكلمونها.

فعاملوه كأي نص لغوي آخر يسمحون لأنفسهم فيه ببعض التصرف ما دام المعنى لن يتغير والبناء لن يفسد - ص١٨".

وفساد هذا الاستنتاج مبني على فساد فهم النصوص فالقراءات المروية مجهلة غير منسوبة لقائل وهو ما يسمى في مصطلح الحديث بالتدليس فهي مروية عن "أعرابي" أو عن "آخر" أو عن "الجفاة من الأعراب" والرواية الأخيرة مضعفة بقول الراوي "وربما". هذا إلى أن نسبة هذه الروايات للأعراب يدل على أنه المقصود هو تصوير جهلهم وجفائهم وقد كان الأعراب في كتب الأدب والفقه على السواء رمزًا لجفاء الطبع والإغراق في الجهل.

كالذي يحدث الآن حين نروي بعض النوادر والطرائف وننسبها لأهل الريف أو الصعيد والأعراب موصوفون بذلك في كتاب الله عز وجل:

"الأعراب أشد كفرًا ونفاقًا وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله "(التوبة:٩٧).

"قَالَتِ الأَعرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّم تُؤمِنُواْ وَلَكِن قُولُوَاْ أَسلَمنَا وَلَمَّا يَدخُلِ الإِيَمانُ فِي قُلُوبِكُمَ" (الحجرات:١٤).

* * *

وبعد فهذه نماذج مما جاء في بحث الطالبة وهي مؤذية ومفسدة للعلم وللدين وللجامعة وللمجتمع والبحث مطبوع على آلة "الجستتنز" وهو بذلك يعتبر منشورًا ومتداولاً وقد توافرت فيه شروط العلنية ولم يعد محصورًا بين جدران الجامعة بعد مناقشته علنية، ولا بد للجامعة من أن تبرئ نفسها منه ومن تبعاته ولا بد لها من أن تدفع عن نفسها عند الذين شهدوا مناقشته أو قرءوه تهمة لا يصح أن تعلق بها وهي الاستخفاف بالدين وإذاعة ما يزعزع يقين الناس به ومكافأة الذين يفعلون ذلك بمنحهم درجاتها العلمية. إن الجامعة يجب أن ترتفع عند الناس عن مظان الشبهة بتيسير السبل لمثل هذا الآراء الهدامة أو إباحة ساحتها ومنبرها لإذاعتها أو استخدام درجاتها العلمية في الدعاية لها ولا سبيل إلى ذلك إلا برد البحث واعتباره كأن لم يكن أو بإحالته على الأقل إلى لجنة من المتخصصين في جامعة الأزهر التي هي وحدها جهة الاختصاص.

إن القضية ليست قضية "حرية البحث" كما يزعمه الذين يحتمون بهذا الاسم فحرية البحث مكفولة في الحدود التي لا يتعرض معها المجتمع للخطر بإثارة الفتن والتشكيك في الدين ومصادره وفي الحدود التي لا تتحول عندها إلى عدوان على حقوق المؤمنين وإيذاء لمشاعرهم وضمائرهم ولكن القضية في حقيقتها هي قضية عدم اختصاص وانتهاك لحرمات الجامعة التي يراد لها أن تسمح لغير متخصص بالبحث في موضوع لا يعرفه وأن تمنح درجات جامعية ليس من شأنها أن تمنحها، وأن تيسر الأسباب وتسهل السبل لمن يوجه باسم البحث العلمي إهانات لجماعة المسلمين تمسهم في أعز ما يعتزون به، وهي إهانات لا تستند إلى منطق أو علم ولكنها تقوم على الجهل والمجازفة.

٢٠ من رجب ١٣٨٥

(١٤/١١/١٩٦٥م)

**المذكرة الثانية**

بسم الله الرحمن الرحيم

السيد الأستاذ الجليل مدير جامعة الإسكندرية

نشرت صحيفة "المصور" في أعدادها الأربعة الأخيرة "العدد ٢١٧٢، ٢١٧٣، ٢١٧٤، ٢١٧٥" كلامًا كثيرًا في الدفاع عن الطالبة تغريد السيد عنبر وعن بحثها "دراسة في أصوات المد في التجويد القرآني" الذي رفض مجلس الكلية إجازته.

ولا يعنيني هنا أن أرد على كل ما جاء في هذه السلسلة فأكثره سباب أو دعاية أو تهويل، ولكني أكتفي هنا ببيان خطورة ما ذهبت إليه الطالبة من نفي التوقيف في النص القرآني وفي الأداء القرآني وهو ما حاولت بعض الآراء المنشورة أن تهون من شأنه.

ما هو التوقيف أولاً؟... التوقيف هو الاعتماد على الاتصال الشخصي وعلى السماع في حفظ القرآن وتجويده ذلك بسماع الطالب من شيخه، ثم حفظه اعتمادًا على هذا السماع وترديده على الشيخ، ثم إقرار الشيخ لما حفظه وإجازته بقراءته فالطالب يسمع من شيخه أولاً، فإذا حفظ سمع الشيخ منه وذلك كله اعتمادًا على المصاحف المدونة، التي ظلت حتى الآن بالرسم العثماني الذي كتبت به في خلافة سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه وهو رسم يختلف في صورته الكتابية أحيانًا عن القواعد العصرية للإملاء، ولكن المسلمين تمسكوا به سدًا للذرائع، وقطعًا لكل سبيل يمكن أن يتسلل منها مفسد يشكك في سلامة النص القرآني من كل تحريف.

وقد كان هذا التوقيف هو نفسه الوسيلة لانتقال النص القرآني بوحي من الله عز وجل إلى نبيه ﷺ فكان سيدنا جبريل عليه السلام يقرأ القرآن على سيدنا رسول الله ﷺ فيحفظه الرسول بأمر الله ووعده له في قوله:

"لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعجَلَ بِهِ، إِنَّ عَلَينَا جَمعَهُ وَقُرءَانَهُ فَإِذَا قَرَأنَاهُ فَأتَّبِع قُرءَانَه ثُمَّ إِنَّ عَلَينَا بَيَانَهُ" (القيامة: ١٦-١٩).

﴿سَنُقرِئُكَ فَلَا تَنسَى إِلَّا مَا شَآءَ اللهُ إِنَّهُ يَعلَم الجَهرَ وَمَا يَخفَى﴾ (الأعلى ٦-٧).

فإذا كان شهر رمضان من كل عام عرض رسول الله ﷺ على جبريل عليه السلام ما أنزل عليه من القرآن فلما كان شهر رمضان من عام وفاته ﷺ عرض القرآن كله على جبريل مرتين.

ومن المعروف أن قراءة القرآن وتجويدة لا تزال تعتمد حتى الآن على التوقيف الذي هو نقل التلميذ عن أستاذه، وإقرار الأستاذ قراءة تلميذه وإجازته بها.

تقول الطالبة في السطر الأول من خاتمة البحث "ص٢٨٨"

"أول نتيجة توصل إليها البحث هي رفض فكرة التوقيف في قراءة القرآن" فإذا أضفنا إلى ذلك ما جاء في الفصلين الأول والثاني من نصوص أوردت نماذج منها في المذكرة المقدمة إلى سيادتكم وإلى السيد الأستاذ عميد الكلية في ١٩٦٥/١١/١٤ تبين بوضوح أن القول برفض التوقيف شائع في البحث كله من أوله إلى آخره لأن الفصلين الأول والثاني يمهدان للبحث، والخاتمة تلخص نتائجه والطالبة تعتبر هذه النتيجة أول النتائج وأهمها ومعنى ذلك بداهة أن فصول البحث تدور حول تأكيد هذه النتيجة وتساق للوصول إليها وإثباتها فما هي النتائج التي تترتب على هذا الزعم، الذي وصفه الشيخ على الخفيف في العدد ٢١٧٥ من "المصور" بقوله:

"ولا شك أن هذه شبهة لا يؤيدها دليل وهي فيها مخطئة قطعًا لكن ذلك لا يترتب عليه اتهامها بأي زيغ ولا يستتبع إلا نسبة الخطأ إليها وتهاونها في الحكم بلا سند بناء على مجرد ظن واستنتاج شخصي".

والذي وصفه الشيخ فرج السنهوري في العدد نفسه بقوله:

(ما سبق أن كتب ومحى ليس من شأنه لو بقى أن يمس عقيدة الكاتبة، فإنه لم يكتب إلا عن خطأ وعدم فهم لحقيقة ما كتب فيه).

عقيدة الطالبة لا تعنينا والله وحده - سبحانه وتعالى - هو الذي يعلم حقيقتها ويحاسبها عليها ولكن الذي يعنينا هو ما يفهم الناس مما كتبته والنتائج التي

تترتب على ما جازفت بادعائه من القول "برفض فكرة التوقيف في قراءة القرآن".

معنى هذا القول هو أن حفظ القرآن وأداءه قد اعتمد على القراءة في المصاحف - في بعض الفترات على الأقل - لا على التلقين، تلميذًا عن أستاذ قراءة من المصاحف وهذا الادعاء الفاسد يفتح بابًا واسعًا للكلام في سلامة النص القرآني لأنه يعني أن رواية هذا النص قد اعتمدت أحيانًا على المكتوب وحده دون المسموع فإذا اتفق مثلاً أن دس على المسلمين مصحف محرف في فترة من فترات الاضطراب والفتنة أو في إحدى الأطراف النائية من بلاد المسلمين كالذي حدث في هذه الأيام حين نشرت إسرائيل مصحفًا محرفًا بين المسلمين في بعض البلاد الإفريقية فمن الجائز - إذا لم يكن حفظ القرآن معتمدًا على السماع والقراءة معًا - أن تنتشر هذه القراءة المحرفة بين المسلمين.

ومعنى هذا أن رواية النص القرآني كانت تعتمد على ما يسميه علماء مصطلح الحديث "بالوجادة" أي الاعتماد على المكتوب دون الرواية بأن يروي الراوي نقلاً عما وجده في كتب من ينقل عنه. و"الوجادة" عند علماء مصطلح الحديث من أضعف مراتب التحمل. وهي عندهم غير معدودة في باب الرواية لا يحق للراوي أن يروي بها عن أصحابها بل يقول "وجدت بخط فلان"، ومعنى هذا أنه لا يحق للذي يعتمد على قراءة المصحف دون توقيف أن يروي القرآن عن رسول الله ﷺ ولا يحق له إلا أن يقول "وجدت في المصحف بخط فلان".

إن الاعتذار عن هذا الخطأ الجسيم الخطير بجهل قضية التوقيف وعدم فهمها كما جاء في العدد ٢١٧٢ من صحيفة "المصور" - يبرر عدم إجازة البحث ولا يبرر إجازته لأنه يدل على أن الطالبة لم تعرف الموضوعات الأساسية المتصلة بموضوعها. قد قررت أن أهم ما توصل إليه بحثها من نتائج هو رفض التوقيف وإذا جاز أن تمنح الجامعة درجاتها مع فساد العقيدة فمما لا شك فيه أنه لا يجوز أن تمنحها مع الجهل.

أما أن الأخطاء قد جاءت على هامش البحث في المقدمة والخاتمة كما جاء في هذا العدد نفسه من صحيفة "المصور" فغير صحيح فالتوقيف مسألة أساسية

في الأداء القرآني الذي هو موضوع البحث؛ لأنه يتعلق بتواتر هذا الأداء واتصاله برسول الله ﷺ أو بعدم اتصاله والذي انتهت إليه الطالبة هو أنه غير متواتر وغير متصل برسول الله ﷺ.

أما أن الطالبة قد أساءت فهم التوقيف بحسن نية، ففي الرسالة نصوص كثيرة تثبت أنها فهمت التوقيف فهمًا صحيًا وأنها مصرة على أن النص القرآني والأداء القرآني كليهما غير متصلين برسول الله ﷺ وفي النصوص التي قدمتها في مذكرتي السابقة ما يكفي.

بل إن الطالبة لتذهب إلى نهاية المدى في مخالفة ما أجمع عليه علماء المسلمين في شأن الأداء القرآني فتجازف برفضه دون دليل في عبارة ملؤها الاستخفاف حين تقول "وسواء اعترف العلماء أو لم يعترفوا بتأثر الأداء القرآني بالعامل الفني وغيره من العوامل الشخصية التي تؤثر في أي منطوق فإن الدرس اللغوي يأبى غير هذه الحقيقة - ص٢٧٤".

ومن العجيب أن يقول الشيخ على الخفيف بعد هذا كله، في صنيع الطالبة: "فليس من الإنصاف إلا أن يرى أنها قد بحثت فأخطأت البحث واجتهدت فأخطأت الاجتهاد - العدد ٢١٧٥ من المصور". وإذا سلمنا جدلاً أن نفي التوقيف في قراءة القرآن مما يصح الاجتهاد فيه فهل يصح الاجتهاد فيه ممن يجهل معنى التوقيف فضلاً عن غيره من الأوليات التي ينبغي توافرها لراوي العلوم الإسلامية لا المجتهد فيها؟!.

وليت الأشرطة التي حفظت ما قيل في المناقشة قد بقيت لنسمع منها ما جاء في كلام أحد أعضاء اللجنة من الدفع بردها عن النظر في الموضوع وعدم سماع أقوالها فيه لجهلها به، ولكن هذه الأشرطة قد أفسدت ومُحي ما عليها من تسجيل في ظروف مريبة يشهد بها محضر اللجنة التي تولت فتح معمل الصوتيات للحصول على هذه الأشرطة وسماعها ويمكن طلب هذا المحضر والاطلاع عليه وبعد أن وضحت خطورة القول بنفي التوقيف يصبح الكلام فيما عدا ذلك لغوًا.

فلا محل للكلام في التقاليد الجامعية؛ لأن الحرص على الدين أولى أن يراعى ويحافظ عليه ما دامت الدولة تعتبره مقومًا من مقوماتها وما دامت الدولة تحرص على أن لا تمكن للذين ينشرون الإلحاد.

على أن الذين تكلموا في هذه الناحية جعلوا لمجلس الكلية حق الرقابة العامة. ومخالفة البحث لنظم الدولة العامة يدخل في هذه الرقابة العامة بغير شك. ومناقضة ما دار في المناقشة العلنية لنتيجتها يدخل في هذه الرقابة كذلك ويكفي في هذه المناقضة أن يعلن عضو اللجنة الذي تولى من بعد إصلاح الرسالة رد الطالبة عن النظر في الموضوع لجهلها به ثم يشترك بعد ذلك في الإجماع الذي تقرر فيه منحها درجة الماجستير بمرتبة "جيد جدًا".

ولا محل للنقل عن فلان وفلان من القدماء أو المحدثين فالكتب - قديمها وحديثها - مملوءة بنقول فاسدة يشير القدماء إلى فسادها حينًا ويتعمدون على معرفة القارئ بوجوه نقلها وطرق روايتها حينًا آخر ومن المعروف أن أعداء الدين والمفسدين فيه يعتمدون فيما يذيعونه من شبهاتهم على هذه النصوص يأخذون منها ما يؤيد دعواهم بعد أن يبتروه من سياقه ويتجاهلون ما يبطل هذه الدعاوى وينقضها والاستشهاد بالنصوص الشرعية والاستنباط منها أمر دقيق ليس بالهين وهو يخضع لقواعد فقهية وأصولية كثيرة لا محل لبسطها هنا وللجامعة - إن شاءت - أن تحيل الأمر إلى مشيخة الأزهر لتضعه بين أيدي المتخصصين وليتبين للناس وجه الحق في الأمر كله أما أن يعتمد في ذلك على أفراد بأعيانهم يكفى أن يقال فيهم إن اختيارهم مبني على اعتبار معين هو الدفاع عن الطالبة ولا يدري أحد كيف صور الأمر لهم وقد سمعوه من طرف واحد، فأمر غير جائز، لأن الحيدة تنقصه.

فصحيفة "المصور" لم تنشر رأيًا واحدًا في غير مصلحة الطالبة وبعض الذين نشرت آراؤهم تربطهم بالمشرف على البحث أو الذين اشتركوا في مناقشته وفي إعداده صلات تميل بهم إلى محاولة إنقاذهم من ورطتهم ومد يد العون لهم في محنتهم وبعضهم من السذج الذين غرر بهم وصور لهم الأمر على أنه اتهام

بالزيغ والإلحاد يراد توريط الطالبة فيه فتكلموا بدافع من العطف عليها يعترفون بخطئها وجهلها ولكنهم يهونون من صنيعها ويعتذرون بحسن نيتها وبعضهم من المفتونين بالتقاليد الجامعية وبحرية الرأي - كما يفهمها الليبراليون من الغربيين - لا يرون بعدهما قداسة لشيء وهؤلاء لا أقول لهم إلا كلمات:

"إن الزمن قد تغير، ولم يعد لهذه الكلمات التي ظل الناس حينًا من الدهر يخربون باسمها مكان في مجتمعنا الراهن فمجتمعنا الراهن مجتمع ملتزم لا يسمح فيه للهيئات ولا للأفراد بممارسة الحرية خارج عقائد الدولة.

والدولة مسلمة متدينة وإذا كانت فرنسا - وهي دولة لا دينية من الناحية الرسمية - قد أعدمت شريطًا سينمائيًا لشبهة المساس بكرامة الرهبان ورجال الأديرة فكيف يطلب من إحدى جامعاتنا - ونحن دولة مسلمة متدينة - أن تجيز رسالة تفتح بابًا واسعًا للفتنة وللتشكيك في صحة النص القرآني وسلامته من كل تحريف؟

ويكفي لتصوير فساد الأسس التي يقوم عليها تفكير هؤلاء أن أنقل بعض ما جاء في كلمة الدكتور محمود محمود مصطفى أستاذ القانون الجنائي بحقوق القاهرة والعميد السابق لها "المصور عدد ٢١٧٥" يقول الأستاذ الدكتور محمود مصطفى في ختام كلمته:

( وخلاصة الرأي أنه لا شبهة في أن مجلس الكلية لا يستطيع رفض قرار لجنة التحكيم بحجة أن الرسالة قد تضمنت عبارات غير مناسبة ولو كانت مخالفة للنظام العام".

فلتسمح الدولة إذن في الرسائل الجامعية باسم حرية البحث العلمي وباسم المحافظة على التقاليد الجامعية المقدسة كلامًا لا أول له ولا آخر، في تفضيل النظام الملكي على النظام الجمهوري وفي بيان سلامة النظام الرأسمالي وفساد النظام الاشتراكي وفي غير هذا وذاك مما يخالف النظام العام.

ذلك لون من التفكير الفاسد الذي لا ينبغي أن يقام له وزن أو يحسب له حساب.

وتفضلوا سيادتكم بقبول فائق الاحترام

الثلاثاء ٢ ربيع الأول ١٣٨٦

٢١/٦/١٩٦٦"[١]

المهم أن الرسالة رفضت في نهاية الأمر لضعفها العلمي من جهة، و لإيذائها لمشاعر المسلمين من جهة أخرى

ثم دعيت صاحبة الرسالة إلى برلين، واعترف ببحثها، وأذن لها بتحضير الدكتوراه!! بالإضافة إلى أن عدم نشر الرسالة، وتوزيعها على الأسواق قد ساهم -شأنها في ذلك شأن رسالة خلف الله -في تحييد الرأي العام، خلافًا لما حدث في معركتي علي عبد الرازق وطه حسين على نحو ما أسلفنا.

* * *

(١) د محمد محمد حسين، حصوننا مهددة من داخلها، مصدر سابق من ص ٢٢٢ إلى ص ٢٣٦.

# الفصل الرابع

# قصة التفريغ الثقافي

في ذيل "رسالة في الطريق إلى ثقافتنا"، يشرح محمود شاكر ما أسماه بـ"قصة التفريغ الثقافي"، الذي تعرض له شاكر وجيله، على يد الاستعمار الإنجليزي، حيث اكتشف في الفترة ما بين عامي: ١٩٢٨ إلى ١٩٦٣، وهي الفترة التي كتب فيها كتابه "المتنبي"، أن هذا الجيل تم تفريغه تفريغًا يكاد يكون كاملاً من ماضيه كله، من علومه وآدابه وفنونه، ويرى شاكر أن هذا "التفريغ" بدأ مع الطلائع الأولى لعهد محمد علي، بسيطرة القناصل الأوربية عليه وعلى دولته، وعلى بناء هذه الدولة كلها بالمشورة والتوجيه. ثم ارتفع إلى ذروته في عهد حفيده إسماعيل بن إبراهيم بن محمد علي الخديوي، حتى جاء الاحتلال الإنجليزي عام ١٨٨٢، وبمجيئة سيطر الإنجليز سيطرة مباشرة على كل شيء، وعلى التعليم خاصة. وأن هذا التفريغ أخذ بعدًا أكثر بشاعة مع وصول المبشر الإنجليزي "دنلوب" في ١٧ مارس عام ١٨٩٧ وهيمنته على وزارة المعارف المصرية، حيث وضع لمصر نظامًا تعليميًا مدمرًا، يقول محمود شاكر "كان التمهيد لهذا العهد طويلاً متعدد الجوانب، وكان قوامه إعداد أجيال من "المبعوثين" يعودون من أوربة ليكونوا قادة هذا التحول الرفيق العميق، ويراد منهم أن يؤسسوا قاعدة ثابتة لانطلاق التحول إلى غاية يراد لنا أن نبلغها على تمادي الأيام. وكان الغزاة يقنعون يومئذ من هؤلاء المبعوثين، بأن يعودوا إلى بلادهم ببضع أفكار يرددونها ترديد الببغاوات، تتضمن الإعجاب المزهو ببعض مظاهر الحياة الأوربية، مقرونًا بنقد بعض مظاهر الحياة في بلادهم، وبأن يكاشفوا أمتهم بأن ما أعجبوا به هو سر قوة الغزاة وغلبتهم، وأن الذي عندنا هو سر ضعفنا وانهيارنا. وقد وجدت ذلك ظاهرًا ممثلاً أحسن تمثيل عند رفاعة الطهطاوي وأشباهه. ولكن لما جاء عهد "دنلوب"، كان أمر المبعوثين وحده لا يكفي، وأصبح الأمر محتاجًا إلى ما هو أكبر وأوسع انتشارًا. فكان الرأي أن تنشأ أجيال متعاقبة من "تلاميذ المدارس" في البلاد، يرتبطون

ارتباطًا وثيقًا بهذا التحول، وعن طريق تفريغهم تفريغًا كاملاً من ماضيهم كله، مع هتك أكثر العلائق التي تربطهم بهذا الماضي اجتماعيًا وثقافيًا ولغويًا، ومع ملء هذا الفراغ بالعلوم والآداب والفنون، ولكنها فنونهم هم، وآدابهم هم، وتاريخهم هم، ولغاتهم هم، أعني الغزاة " ويضيف شاكر " وقد تولى نظام "دنلوب" تأسيس ذلك في المدارس المصرية، مع مئات من مدارس الجاليات التي يتكاثر مع الأيام عدد من تضم من أبناء المصريين وبناتهم. وقد كان ما أراد الغزاة، ولم يزل الأمر إلى يومنا هذا مستمرًا على ما أرادوا! بل زاد بشاعة وعمقًا في سائر أنحاء العالم الإسلامي بظهور دعوات مختلفة، كالدعوة إلى الفرعونية والفينيقية وأشباه ذلك، في الصحافة والكتب؛ لأن تفريغ الأجيال من ماضيها المتدفق في دمائها مرتبط بالعربية والاسلام، يحتاج إلى ملء بماض آخر يغطي عليه، فجاءوا بماض بائد مغرق في القدم والغموض، ليزاحم بقايا ذلك الماضي المتدفق الحي الذي يوشك أن يتمزق و يختنق بالتفريغ المتواصل "(١)

لقد رأيت أن أسجل هذه الفقرة التي كتبها شاكر منذ ثلاثين عامًا لسببين: الأول لأنها وكما وصفها شاكر بنفسه " شهادتي أنا من موقعي بين أفراد جيلي الذي أنتمي إليه، وهو جيل المدارس المفرّغ من كل أصول ثقافة أمته، وهو الجيل الذي تلقى صدمة التدهور الأولى، حيث نشأ في دوامة من التحول الاجتماعي والثقافي والسياسي "(٢).

ثانيًا: أن شاكر يتحدث ـ في شهادته هذه ـ عن جيله أي الجيل الذي عاش في أواخر القرن التاسع عشر إلى الربع الأخير من القرن العشرين، مع ملاحظة أن شاكر اكتشف هذا المخطط ما بين عامي ١٩٢٨ إلى ١٩٣٨. فإذا كان هذا الجيل تعرض لهذا التفريغ الثقافي المروع الذي وصفه شاكر، وهو الجيل الذي شهد كبار العمالقة من المفكرين والأدباء ومن بينهم شاكر نفسه، فما بالنا نحن؛ هذا الجيل

(١) محمود شاكر، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ط ١٩٩٧ ص١٥٣.

(٢) المصدر نفسه ص ١٥١.

الذي ولد بعد منتصف القرن الماضي، والذي تعاقبت عليه سياسات التغريب من كل جهة، والتي بلغت حد التغيير في مناهج التربية الإسلامية، على النحو الذي يمهد الأجيال الجديدة للتطبيع مع إسرائيل وقبولها في المنطقة العربية كدولة "أصيلة" والتغاضي عن جرائمها في حق الشعب الفلسطيني.

* * *

**السطو والتقليد بدعوى «التمصير»:**

ويواصل شاكر تسجيل شهادته بالقول: "في ظل هذا التفريغ المتواصل، وهذا التمزيق للعلائق، وهذه الكثرة التي تخرج مفرغة أو شبه مفرغة إلى "البعثات"، وهذا التحول الاجتماعي والثقافي والسياسي المضطرب، وهذا التغليب المتعمد للثقافة الغازية واللغات الغازية، بلا مقابل في النفوس من ثقافة ماضية حية حياة ما، وباقية على تماسكها وتكاملها؛ في ظل هذا كله، انتعشت الحركة الأدبية والثقافية انتعاشًا غير واضح المعالم، ولكنه يقوم على أصل واحد في جوهره، هو ملء الفراغ بما يناسب آدابًا وفنونًا غازية كانت قد ملأت بعض هذا الفراغ، فهي تحدث في النفوس تطلعًا إلى زاد جديد منها.

فالمسرح مثلاً، وكان له شأن أي شأنٍ، يعتمد اعتمادًا واضحًا على المسرح الأوروبي في تكوينه كله. وأيسر سبيل كان إلى إمداده بمادته، وهو "السطو" على مؤلفات المسرح الأوروبي، مسلوخة يعاد تكوينها بألفاظ عربية، أو عامية على الأصح، ودون إشارة إلى هذا "السطو" وكان يسمون هذا حياء ومكرًا: "التمصير"!! بيد أنه عبث مجرد، وسطو لا رقيب عليه. أما الكتاب الجادون، فكان أكثرهم يعتمد على تلخيص نتاج الفكر الأوروبي في الأدب والفلسفة والاجتماع والسياسة تخليصًا ما، وإن كان أكثره خطفًا وسطوًا ينسبه الكاتب إلى نفسه بلا رقيب ولا محاسب.

والقصة أيضًا، كانت ضربًا من "السطو" والتقليد، تحور فيها الأسماء والأماكن والوقائع، ثم ترفع بأفكار مسلوبة مختطفة، ثم توزع توزيعًا ماهرًا على فصولها

المختلفة، وحتى تضمن لأصحابها إخفاء معالم السطو والانتهاب والتقليد. [وهذا أمر لم يزل مستمرًا بقوة إلى يومنا هذا].

وبالثرثرة واللجاجة في الصحف والمجلات، وصارت هذه الظاهرة مألوفة لا غبار عليها، وزادها رسوخًا إثارة قضية كثيرة الضجيج، محفوفة بألفاظ مبهمة مغرية تقبلها النفوس بالممانعة، وهو قضية "القديم" و"الجديد" و"التجديد" و"ثقافة العصر"!. والنظر في حقيقة هذه القضية يفضي إلى شيئين ظاهرين: ميل ظاهر إلى رفض "القديم" والاستهانة به، دون أن يكون الرافض ملمًا إلمامًا ما بحقيقة هذا "القديم"؛ وميل سافر إلى الغلو في شأن "الجديد" دون أن يكون صاحبه متميزًا في نفسه تميزًا صحيحًا بأنه "جدد" تجديدًا نابعًا من نفسه، وصادرًا عن ثقافة متكاملة متماسكة، بل كل ما يميزه أن الله قد يسر له الاطلاع على آداب وفنون وأفكار تعب أصحابها في الوصول إليها من خلال ثقافتهم المتماسكة المتكاملة!! وكفى الله المؤمنين القتال!.

هذه خطوط في صورة، لجانب من الحركة الأدبية والثقافية في ذلك العهد وأكثرها باق إلى يومنا هذا، ومقبول أيضًا بلا استبشاع له.

ولكن هذه الصورة لا تتم وحدها. في خلال التحول الاجتماعي الثقافي المتصاعد المتكاثر، وكان هناك جانب راكد مختنق، لم يفرغ هذا التفريغ، ولكن ضرب عليه حصار مفزع وبيل مهين. هذا الجانب كان هو الوارث للماضي المتكامل المتماسك، ولكنه كان يزداد على مر الأيام تخلخلاً وتفككًا وحيرة وانطواء. يمثل هذا الجانب جمهور المتعلمين المنتسبين إلى الأزهر ودار العلوم وأشباههما. كان أكبرهم هذا الجانب، في اليم المتلاطم من حوله، هو محاولة المحافظة على الماضي محافظة ما، ولكن قبضته كانت تسترخي شيئًا فشيئًا تحت الحصار، وتحت القذائف المدمرة التي يرمي بها، والتي تزلزل نفوس أبنائه من قواعدها. وكان مطلوبًا طلبًا حثيثًا أن تفتح أبواب هذا الحصن العتيق المنيع، لتدخل عليه نفس العوامل التي أدت إلى تفريغ "تلاميذ المدارس" من ماضيها، وإلى تهتك علائق ثقافته وعلومه، وإلى ربطه بالحركة الأدبية الغازية المتصاعدة تحت ألوية

"الجديد" و"التجديد" و"ثقافة العصر" وسائر الألفاظ المبهمة المغرية!!.

وقد كان، واحتاج شق الطريق إلى هذه الغاية إلى وسائل كثيرة متنوعة، والذي يهمني منها هنا هو ما يتعلق بأمر "السطو" لا غير. كان الذي يحول بينهم وبين بلوغ هذا الغرض، هو أن جمهور المتعلمين المنتسبين إلى الأزهر ودار العلوم، لم يكن لهم لسان غير العربية، قلما كان يعرف أحدهم غير هذا اللسان، فعمدوا، في مصر خاصة، إلى إجافة باب يتيح لهم أن يطلعوا - أو يصدموا على الأقل - بما عند الحضارة الغازية من نظر ورأي في آداب العربية وعلومها وفنونها وتاريخها ودينها أيضًا!! كان هذا موفورًا في مؤلفات "المستشرقين" عامة؛ لأنه هو كل عملهم في "الاستشراق" المرتبط كل الارتباط بالاستعمار والتبشير، أي بتدمير الأمم المستضعفة وتحطيم ثقافتها وآثارها وماضيها كله. فكان لا بد، إذن، من نشر هذه الأفكار على نطاق واسع ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً.

انبرى لذلك رجال كثيرون في مصر والشام وغيرهما، لا يربطهم في أنفسهم بهذا الماضي إلا اللسان العربي وحده، أما ضمائرهم فمرتبطة بشيء آخر، فكتبوا مقالات ونشروا كتبًا في آداب العرب وعلومها وفنونها وتاريخها ودينها، على قلة معرفتهم بها معرفة تتيح لهم الكتابة، ولكنها كانت معبرة عن اتجاه "الاستشراق" لا غير.

فكانت كلها "سطوًا" مجردًا على آراء المستشرقين ومناهجهم في النظر، مبثوثًا في ثنايا كل ما يكتبون. وكذلك تيسر لكل من لا يعرف غير العربية لسانًا، أن يجد، على مد يده، شيئًا "جديدًا" يقال عن ماضيه، وبمناهج لم يألفها أيضًا. ولكن حال بين هذا الضرب من السطو، وبين أن يكون شيئًا عامًا مؤثرًا تأثيرًا نافذًا في جمهور "المحافظين" الذي لا يعرفون غير العربية - أنهم رجال وفدوا إلى مصر مع استقرار الاحتلال الإنجليزي فيها (سنة ١٨٩٢) - وكانت الشبهة فيهم توجب الحذر منهم، فأضعف الحذر أثر ما يكتبون في أكثر القراء من هذا الجمهور،وإن كان لهم في جمهور "تلاميذ المدارس" المفرغين من ماضيهم أثر بليغ، ومع ذلك، فإن الهدف لم يذهب هدرًا، فإنه على الأقل، فتح بابًا وييسر السبيل

للساطين، وجعل "السطو" المباشر أمرًا مألوفًا لا غبار عليه، بل زاد فقرب إلى الأذهان سبيل الاقتناع بأنه ضرب من "التجديد"، ومن متابعة "ثقافة العصر" ومناهج تفكيره في الدراسات الأدبية والتاريخية الخاصة بلغة العرب وتاريخهم وعلومهم وفنونهم ودينهم أيضًا!!.

ومعنى ذلك باختصار، هو أنه صار الآن ممكنًا أن يصبح من الممكن ومن السهل واليسير، أن يكون معنى "الجديد" و"التجديد" في دراسة آداب أمة ما وفي دراسة تاريخها: أن يعمد "المجدد" إلى اقتباس آراء وأفكار قد تولى صياغتها من هو لصيق دخيل عليها وعلى لسانها، لم ينشأ فيه، وإنما تعلمه على كبر، فهو لا يعلم منه إلى أقل القليل، ومن هو نابت في لسان آخر بآدابه وعلومه وفنونه وعقائده، ومن هو محروم بطبيعته من القدرة على تذوق آدابها تذوقًا شاملاً - والتذوق وحده عقدة العقد - ومن هو مسلوب كل إحساس بتاريخها كله، فضلاً عما يكنه في سريرته من العداوة المتوارثة والبغضاء المتأججة، ومن المصلحة المتجددة في تشويه صورتها تشويهًا متعمدًا لأغراض "حضارية" !! - يا للعجب!

أهذا؟ أم أن "الجديد" و"التجديد" لا يمكن أن يكون مفهومًا ذا معنى، وإلا أن ينشأ نشأة طبيعية من داخل ثقافة متكاملة متماسكة حية في أنفس أهلها؛ ثم لا يأتي التجديد إلا من متمكن النشأة في ثقافته، متمكن في لسانه ولغته، متذوق لما هو ناشئ فيه من آداب وفنون وتاريخ، مغروس تاريخه في تاريخها وفي عقائدها، في زمان قوتها وضعفها، ومع المتحدر إليه من خيرها وشرها، محسًا بذلك كله إحساسًا خاليًا من الشوائب؛ ثم لا يكون "التجديد" تجديدًا إلا من حوار ذكي بين التفاصيل الكثيرة المتشابكة المعقدة التي تنطوي عليها هذه الثقافة، وبين رؤية جديدة نافذة، حين يلوح للمجدد طريق آخر يمكن سلوكه، من خلاله يستطيع أن يقطع تشابكًا من ناحية، ليصله من ناحية أخرى وصلاً يجعله أكثر استقامة ووضوحًا، وأن يحل عقدة من طرف، ليربطها من طرف آخر ربطًا يزيدها قوة ومتانة سلاسة.

فالتجديد إذن حركة دائبة في داخل ثقافة متكاملة، يتولاها الذين يتحركون

حركة دائبة، عمادها الخبرة والتذوق والإحساس المرهف بالخطر، عند الإقدام على القطع والوصل، وعند التهجم على الحل والربط. فإذا فقد هذا كله، كان القطع والحل سلاحًا قاتلاً مدمرًا للأمة ولثقافتها، وينتهي الأمر بأجيالها إلى الحيرة والتفكك والضياع، إذ يورث كل جيل منها جيلاً بعده، ما يكون به أشد منه حيرة وتفككًا وضياعًا.

هذه هي العاقبة التي تفرض نفسها فرضًا، وما أبشعها من عاقبة.

فما ظنك إذن بالعاقبة إذا كان القطع والحل مراد لذاته، وكان مرادًا أيضًا أن لا يكون معه أو بعده وصل وربط في داخل التكامل والتماسك الذي يجعل لهذه الثقافة معنى وحياة وحركة ؟؛ وما ظنك بالعاقبة إذا كان هذا، ولم تكن الأفكار "المجددة" إلا ترديدًا لصياغة غربية، صاغها غريب عن الثقافة، منتسب إلى ثقافة غازية مباينة، وهو مع ذلك ناقص الأداة، لا خبرة له بتشابكها وعقدها، ثم هو في نفسه لا يضمر لها إلا التدمير والاستهانة، لغرض راسخ في قرارة النفس ؟؛ ثم ما ظنك أيضًا بالعاقبة إذا صار "التجديد" عند أصحاب الثقافة أنفسهم،لا يزيد على أن يكون "سطوًا" مجردًا على هذه الصيغ الغربية، ثم إقحامها على ثقافتهم، لا لحاجة أدى إليها النظر والفكر والتدبر، بل الهوى وحب الظهور من مفرغ، أو من شبيه بالمفرغ، من ثقافته المتكاملة المتماسكة؟ ما أبشع العواقب عندئذٍ، وأبشعها التدهور المستمر!

وكذلك كان مقدرًا لجيلنا نحن، جيل المدارس المفرغ، أن يتلقى صدمة التدهور الأولى؛ لأنه نشأ في دوامة دائرة من التحول الاجتماعي والثقافي والسياسي. جئنا في أعقاب حرب الاستعمار الكبرى، وهي التي يسميها أصحابها "الحرب العالمية الأولى". خرج منها "الحلفاء" منصورين، وبدأوا من فوزهم في تقسيم عالمنا وتبديده، وأخذ كل مستعمر منهم يشدد قبضته على ما وقع في يده من الغنائم، وبالدهاء والمكر والسطوة، جعل يدفع هذا التحول دفعًا شديدًا؛ لكي يتم له أن يخضع عالمنا "المتخلف" لحاجات عالمه "المتحضر" !! وجئنا أيضًا، في مصر، مع الرجة العظمى التي أحدثتها ثورة سنة ١٩١٩، والتي انتهت بعد قليل بفجعة

مزق الأمة تمزيقًا مفرغًا، بفضل الدستور والانتخابات وتعدد الأحزاب، وتكالب كل حزب على الظفر بالحكم تحت علم السيادة البريطانية المتحضرة!! وتبددت نفوسنا وتفتت، تحت ضغط هذا التحول السريع المتمادي المريب المروع.

وفي ظل هذا كله، كما قلت، انتعشت الحركة الأدبية والثقافية انتعاشًا غير واضح المعالم، وأقول "غير واضح المعالم"؛ لأن الأساتذة الكبار الذي انتعشت على أيديهم هذه الحركة، كانت علائقهم بثقافة أمتهم غير ممزقة كل التمزيق؛ أما نحن، جيل المدارس المفرغ، فقد مزقت علائقنا بها كل التمزيق، فصار ما يكتبه الأساتذة، فيما له علاقة بهذه الثقافة، باطلاً أو كالباطل. فهو لا يقع منا ومن أنفسنا بالموقع الذي ينبغي له من الفهم، ومن الإثارة، ومن الترغيب في متابعته، ومن إعادة النظر في ارتباطنا بتلك الثقافة؛ بل كان عند كثير من أهل جيلنا غير مفهوم البتة، فهو يمر عليه مرورًا سريعًا لا أثر له. أما الذي أخذه جيلنا عنهم، فهو الاتجاه الغامض إلى المعنى المبهم الذي تتضمنه كلمة "التجديد"؛ وإلى هذا الرفض الخفي للثقافة التي كان ينبغي أن ننتمي إليها؛ وإلى الانحياز الكامل إلى قضايا الفكر والفلسفة والأدب والتاريخ التي أولع الأساتذة بتلخيصها لنا، لكي نلحق بثقافة العصر الذي نعيش فيه، وبمناهجه في التفكير، كما صوروا لنا ذلك في خلال ما يكتبونه!! وغاب عن الأساتذة الكبار أن الزمن الدوار الذي يشيب الصغير ويفني الكبير، هو الذي سيتولى الفصل بينهم وبين أبنائهم الصغار الذين كانوا يتعلمون اليوم على أيديهم.

والقصة تطول، ومع ذلك فليس هذا مكان قصها على وجهها، إذا أنا أردت أن أقيد ما كان كما شهدته فيما بين سنة ١٩٢٨، وسنة ١٩٣٦، بل إلى ما بعد ذلك إلى يومنا هذا أيضًا. ويكفي أن أقول: إن جيلنا، جيل المدارس المفرغ، كان في خلال ذلك قد كبر، وانفلق عن فريقين: فريق قانع بما تجود به عليه أقلام الأساتذة الكبار من "تلخيص" و"تجديد"، فهو لا يزال إليه متطلعًا، وبهم متعلقًا، ثم لا يزيد؛ وفريق يسر الله له السبيل إلى معرفة المنبع، فرأى نفسه قادرًا على أن يغترف من حيث اغترف أساتذته. لقد اطلع على أصول ما كانوا يلخصونه، وما كانوا "يجددون" به مكتوبًا بلغته أو بلغاته على الأصح. وأحس أيضًا أن "الأصل" الذي

يقرؤه بلغته، مضى حي، مكثف، عميق الدلالة؛ وأن تلخيص الأساتذة وتجديدهم كانت لونه خامدة حياته، متخلخل، قريب المتناول.

ومع هذا الذي أحس به، فإنه من حيث لا يدري يشعر بتفوق هؤلاء الأساتذة الملخصين المجددين عليه، ولكنه لا يستطيع أن يجد تفسيرًا لهذا التفوق، لم تمزق كل التمزيق، وبفضل هذه العلائق استطاعوا أن يعطوا تلخيصهم نفحة من سر أنفسهم يمتازون بها، وأن يكونوا أقدر منهم على التجديد؛ لأن "السطو" إخفاء فيه ذرو من المعرفة. أما هم، فقد فرغوا تفريغًا يكاد يكون تامًا من أصول ثقافتهم التي ينتمون إليها (بالوراثة)، ولذلك فهم يحسون في أنفسهم ما يشبه العجز، إذا ما قارنوا بين أنفسهم وبين هؤلاء الأساتذة.

وهذا هو الموقف العصيب الذي كان فيه جيلنا يومئذ، ثم استمرت عليه الأجيال بعدنا، وهي تشعر شعورًا واضحًا بتفوق هذه الجيل من الأساتذة الكبار "الملخصين" و"المجددين" مع أن الأمر، كما قلت، قائم في الحقيقة على "السطو" البين أو الخفي، على أعمال ناس آخرين يكتبون في لغاتهم بألسنتهم، ويعبرون عن أنفسهم وعن حضارتهم وعن ثقافتهم؛ لا عن أنفسنا أو عن حضارتنا أو عن ثقافتنا نحن! ومع ذلك فإن جيلنا والأجيال التي تتابعت بعده، لم ترد أن تكشف هذه الحقيقة؛ لأنه إذا فعلوا ذلك كشفوا أمر أنفسهم؛ لأنهم لا يستطيعون شيئًا آخر سوى منهج "التلخيص" و"التجديد" على السنة التي سنها لهم هؤلاء الأساتذة الكبار. ولو فعلوا لما بقي لهم شيء يقولونه، حين يرثون موقع الصدارة للتعليم والتثقيف بعد هؤلاء الأساتذة الكبار.

ولذلك فقد قنعوا بالوقوف تحت مظلة "التجديد" و"عالمية الثقافة" و"الثقافة العالمية" و"الحضارة الإنسانية" وسائر هذه المبهمات التي أشرت إليها آنفًا، وتكاتموا هذه الحقيقة بينهم، ثم كان الأمر بعد ذلك كما قيل في المثل: "خلا لك الجو فبيضي واصفري"!!.[(١)]

هذه اللوحة التي رسمها شاكر كان من مقتضيات البحث أن ننقلها، لأهميتها

(١) المصدر نفسه من ص ١٥٤ إلى ص ١٦١.

إذ كان كاتبها وكما يقول هو: " كنت أنا أحد شهودها فصورتها فيما سلف "[١].

ولئن عزف شاكر عن ذكر بعض التفاصيل وآثر أن يجمل الأحداث لا سيما فيما يتعلق بعمليات "السطو" التي ارتكبها مثقفون مصريون على أعمال الغير من كتاب وأدباء غربيين، ثم ينسبون تلك الأعمال إلى أنفسهم دون حسيب أو رقيب، فإن عملية السطو صاحبها نقل المذاهب الفكرية الإباحية والإلحادية والوثنية بصيغتها الغربية إلى مصر المسلمة والافتنان بها والعمل على إنتاج نسخة عربية ـ مصرية منها من خلال المسرح والرواية والشعر:

* * *

## نماذج من واقعنا المعاصر

### توفيق الحكيم والوثنية الإغريقية:

فالمذهب الكلاسيكي الذي ظهر بفرنسا بين عام ١٦٣٠ ـ ١٦٦٠، الذي استقى أدواته الفنية من التصور الأغريقي الوثني عن الله والانسان والكون، والذي يعتقد بتعدد الآلهة ويؤمن بالصراع القائم بينها من جهة، وبين الإنسان من جهة أخرى، فبعد أن تعرضت هذه "الكلاسيكية الإغريقية" للاستهجان والرفض من جانب قطاع كبير من الرومانسيين المسيحيين، خاصة بعد ظهور كتاب "العبقرية المسيحية" لـ شاتوبران (المتوفي في ١٨٤٨)، والذي دعا فيه إلى مقاطعة الكلاسيكية الوثنية، والعمل على صبغ الأدب الرومانسي بالصبغة النصرانية، نجد العقلية الإغريقية وأساطيرها ووثنيتها حاضرة حضورًا لا ريب فيه في أدب "توفيق الحكيم" وفي شعر "صلاح عبد الصبور": فالأول له خمس مسرحيات تأسست على الأسطورة وهي إيزيس، الملك أوديب، براكسا أو مشكلة الحكم، شهر زاد، وبجماليون التي تضمنت ثلاث أساطير.

والسطو و الاقتباس كان جليًا في مسرحية "السلطان الحائر"،

(١) المصدر نفسه ص ١٦١.

التي اقتبسها من أسطورة "اختيار هرقليس"، ومسرحية "الطعام لكل فم" التي اقتبسها من أسطورة إغريقية قديمة صاغ منها إيخلولوس (٥٢٤ ـ ٤٥٦ ق.م) ثلاثيته المشهورة "الإرستيا"[١].

ولقد سجل الحكيم اعترافه ـ في مقدمة مسرحية "الملك أديب" ـ بالأثر الإغريقي في مسرحية "أهل الكهف" إذ يقول: "كان الذي قصدته من وضع "أهل الكهف" هو إدخال عنصر التراجيديا في موضوع إسلامي، التراجيديا بمعناها الإغريقي القديم الذي احتفظت به، الصراع بين الانسان وبين قوى خفية هي فوق الإنسان"[٢].

ولعلنا نلاحظ هنا أن الجملة الأخيرة "الصراع بين الإنسان وبين قوى خفية هي فوق الإنسان"، هي صورة طبق الأصل من العقيدة الوثنية الإغريقية التي تفرض وجود علاقة عدائية وصراعية بين الله، وبين الإنسان !! وهي العقيدة التي استقى منها الحكيم تفسيره لمسيرة الإنسان في استرداد حريته والتي اغتصبت ـ بحسب زعمه ـ من قبل قوى خفية غير منظورة وهي القوى الإلهية !! فهو يقول في كتابه "التعادلية": "الإنسان ـ عندي ـ حر في اتجاهه، حتى تدخل في أمره قوى خارجية، أسميها أحيانا "القوى الإلهية".. حرية الإرادة في الإنسان ـ عندي ـ إذن مقيدة، شأنها في ذلك شأن حرية الحركة في المادة"[٣]. وفي موضع آخر يقول "قد حاولت تفسير موقفي من حرية الإنسان ووحدانيته فقلت في كتابي "فن الأدب" هذا الموقف من قضية العصر، وقد وقفته، وتأملته.. فالإنسان عندي ليس إله هذا العالم، وهو ليس حرًا، ولكنه يعيش ويريد ويكافح داخل إطار الإرادة الإلهية.. هذه الإرادة التي تتجلى للإنسان أحيانًا في صور غير منظورة من عوائق وقيود، على الإنسان أن يكافح لاجتيازها، والتغلب عليها"[٤] ص ٦٠ ويضيف: "إن

(١) سهيلة زين العابدين حماد، المذاهب الأدبية الحديثة وأثرها في الفكر العربي، مجلة المنار الجديد، القاهرة عدد ١٢ خريف ٢٠٠٠ ص ٤١، ٤٢.

(٢) الملك أوديب، مكتبة مصر القاهرة ط ٨٨ ص ٣٨.

(٣) التعادلية مع الإسلام، مكتبة مصر د.ت ص ٥٩.

(٤) المصدر نفسه ص ٦٠.

قضية العصر اليوم ـ وهي التي تقوم على حرية الإنسان، سواء باعتبارها فردًا أو جماعة ـ إنما تتحد وتتلاشى في أمر واحد هو إنكار الله، إنكار القوى غير المنظورة التي تؤثر في مصير الإنسان "[1] ص ٦٠ ويتابع: "إن فكرة الشعور بالقوى الأخرى التي تواجه الإنسان ـ وتؤثر في إرادته وحريته ـ تدفع به في نهاية الأمر إلى أن يشحذ غرائز حربه ونشاطه وكفاحه لا ضد نفسه، بل ضد هذه العوائق المستترة وهذه القوى الخفية "[2] ص٦١

لقد اتخذ الحكيم من الأساطير اليونانية جسرًا تسلل من خلاله إلى التعبير عن هذا الموقف الوثني في تفسير مكانة الإنسان في الكون، ففي مقدمة "الملك أوديب" ينعي على الأدب العربي عزوفه عن الوثنية اليونانية، ودعاه إلى اتباع سبيل "التراجيديا" الإغريقية، بعد أن اكتشف الحكيم أن شيئًا في أعماق نفسه تقربه من روحها ويصفها بقوله "إنها تنبع من شعور ديني!.. كل جوهر التراجيديا هو أنها صراع، ظاهر أو خفي، بين الإنسان و القوى الإلهية المسيطرة على الكون!.. صراع الإنسان مع شيء أكثر من الإنسان، و فوق الإنسان!.. "[3] ص ٣٣

وتعليقًا على ما سبق تقول الأديبة والباحثة السعودية "سهيلة زين العابدين حماد": "قد يكون الأستاذ توفيق قد تأثر بالفيلسوف الملحد "نيتشه" عندما ذكر أن القوى الخفية والقوى الإلهية تضع عوائق أمام الإنسان، عليه أن يجاهدها ويكافحها ويحارب ضدها، وهذا المعنى نجده عند "نيتشة" في حملته على "الألوهية" لكونها ـ في نظره ـ عقبة تحول دون تأكيد الإنسان لذاته "[4].

وانطلاقا من هذه الرؤية الوثنية يعترف الحكيم بأن الذي قصده من قصة أهل الكهف: هو إدخال "التراجيديا" في موضوع إسلامي، "التراجيديا" بمعناها الإغريقي القديم الذي احتفظت به: الصراع بين الإنسان، وبين قوة خفية هي

(١) المصدر نفسه ص٦٠.

(٢) المصدر نفسه ص ٦١.

(٣) الملك أوديب مصدر سابق ص ٣٣.

(٤) سهيلة زين العابدين حماد مصدر سابق.

فوق الإنسان.. وحرصت على أن يكون منبعي، لا أساطير اليونان بل "القرآن"[١] أوديب ٣٨، وبعد أن اعترف في هذا النص بأنه شاء في قصة "أهل الكهف" اسقاط الوثنية الإغريقية على القرآن، بأنه تعاطى مع "القصص القرآني" على أنها أساطير تناظر الأساطير اليونانية، إذ يتابع في تفسير هذا المنحى بقوله "فإن المقصود عندي لم يكن مجرد أخذ قصة من الكتاب الكريم، ووضعها في قالب تمثيلي، بل كان الهدف هو النظر إلى أساطيرنا الإسلامية بعين التراجيديا الإغريقية"[٢] ص٣٨.

وفي هذا الإطار تهكمت سهيلة زين العابدين حماد من ادعاء الحكيم ـ في مقدمة مسرحيته "للملك أوديب" ـ بأنه عمل على "أسلمة" الأسطورة، أنه ـ من أسلمته لها ـ جعل أوديب يفقأ عينه حزنًا على انتحار زوجه، عندما علم أنها أمه، فأراد أن تستمر حياته معها كزوج بعدما علم أنها كذلك، وكأن الإسلام يبيح الزواج من المحرمات"[٣]

وفي كتابه "راقصة المعبد": لم يخف ولعه بالوثنية الإغريقية، إذ جاء هذا الولع على نحو لا تخطئه أية نظرة خاطفة على هذا النص الذي ورد بالكتاب: "صرت على غير هدى في حانات باريس وملاهيها حتى الهزيع الأخير من الليل.. ولم أجرؤ على العودة إلى المنزل قبل الساعة التي قدرت أن النوم يقهرني فيها قهرًا، ودخلت، خلعت ثيابي توًا.. وألقيت بجسمي على الفراش، غمضت عيني، استعنت بعزيمة ماضية على طلب النعاس، خيل إليّ أني نجحت.. فلقد رحت في إغماءة عميقة.. ومضى وقت لست أدري أهو دقيقة أم ساعة، وإذ أنا أنتفض انتفاضة أيقظتني، وكأنما شيء قد وخزني في قلبي، فقمت أصيح في جوف الظلام: يا إله الفن!.. لماذا تفعل بي ذلك؟!، لماذا تصنع بي ذلك دائمًا... لماذا يا إله الفن يروق لك دائمًا أن تجرح وتذل هذا القلب الذي هُيئ لخدمتك؟!، وغرقت

(١) الملك أوديب ص ٣٨.
(٢) المصدر نفسه ص ٣٨.
(٣) سهيلة زين العابدين مصدر سابق.

في صمت.. ولكن "إله الفن" ما زالت تطن في أذني، كان لها حقيقة واقعة.. وطفقت أردد: إله الفن.. نعم-وحده-الذي أتوجه إليه مستجيرًا من أثقال حياة، يقودها بالسلاسل في موكبه الحافل.. ونظرت أمامي في الظلام.. وقلت إنك في المعبد.. آه !، لو ألقيت إليّ نظرة من فوق عرشك"[1] ص ١٣٣-١٣٥.

وحتى أواخر حياته لم يستطع الحكيم أن يفلت من هذا التصور، الذي ملك عليه قلبه ووجدانه، ففي اللحظات التي اعتبرت الأكثر صوفية في حياته، تلك التي أعقبت وفاة نجله إسماعيل، كتب توفيق الحكيم سلسلة مقالات في الأهرام عام ١٩٨٣، بدأها بعنوان "حديث مع الله" ثم عدل عن هذا العنوان بعنوان آخر سماه "حديث إلى الله" بعد الانتقادات التي تلقاها عقب نشر المقال تابع به - أي العنوان الأخير-السلسلة إلى أن بلغت أربع مقالات، استهلها بالاعتراف بأنه عاش، كما يقول، " ثمانين عامًا جعلت أهيم خلالها في كل واد حاملاً قلمًا أملأ به الأوراق بين جد وهزل، و لا أظن أني فعلت خيرًا"[2].

حاول الحكيم من خلال المقالات الأربعة إجراء شكل من أشكال المراجعة مع الذات، ومحاولة إعادة اكتشاف الإيمان في نفسه، غير أنه دلف إلى هذه الغاية من خلال تبني الإطار التراجيدي الإغريقي، بتصور وجود إرادتين متعارضتين: إرادة الإنسان والإرادة الإلهية، ووضع الحكيم نفسه ممثلاً للأولى، وبدلاً من أن يصارع الحكيم الله ( تعالى الله علوًا كبيرًا )، افترض أنه يحاوره سبحانه وتعالى، وأنه-أي الحكيم-تلقى ردًا من الله، ليتحول هذا الحوار الذي تخيله وألفه الحكيم، إلى "استجواب" لله جل في علاه، دون أن يكلف الحكيم نفسه واجب التأدب في مثل هذا المقام إذ يقول " لن يقوم إذن بيننا حوار إلا إذا سمحت لي أنت بفضلك وكرمك، أن أقيم أنا الحوار بيننا تخيلاً وتأليفًا. وأنت السميع، ولست أنت المجيب، بل أنا في هذا الحوار المجيب عنك افتراضًا، وإن كان مجرد حديثي معك سيغضب بعض المتزمتين لاجترائي في زعمهم على مقام الله سبحانه وتعالى،

(١) راقصة المعبد مكتبة الآداب، القاهرة ط ٨١ من ص ١٣٣ إلى ص ١٣٨.

(٢) الأهرام ١٩٨٣/٣/١.

خصوصًا وحديثي معك سيكون بغير كلفة. لا أصطنع فيه الأسلوب الرفيع اللائق بارتفاعك. ولا بالوصف العظيم المناسب لعظمتك، فأنا سأخاطبك مخاطبة الحبيب لحبيبه".. !![1].

ويستهل الحكيم حواره على هذا النحو:

"وفجأة حدث العجب.. فقد سمعت ردًا من الله أو خُيل إليّ ذلك.. أعتقد أن الله قد سمح أخيرًا أن يدخل معي في حديث.. وسأنتهز الفرصة وأبادر فأسألك يا ربي بفضلك العظيم أن يتخذ الحديث شكل "الأخذ والرد" أو "الحوار".. فهل أنت موافق يا ربي العظيم؟

فقال الصوت العظيم وسأضع قوله أمام كلمة "الله"، كما نفعل كلما كتبنا الحوار وهو تعالى قد سمح بذلك.. فيما خيل إليّ وهو الغفور الرحيم.

الله: قل على لساني ما تشاء. وأنت تعلم أولاً أنه ليس لي لسان مثلكم. ولكن انسب وتخيل وألف.. على أن يكون ذلك على مسؤوليتك. وتحاسب عليه يوم الحساب.. فهمت.

المخلوق: حساب؟

الله: نعم. لا بد من حساب.

المخلوق: وهل هذا الحساب للجميع؟

الله: طبعا. ألم تقرأ آياتي في القرآن "وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم إلى ربهم يحشرون".

المخلوق: يحشرون.. نعم.. نعم إذن هو يوم الحشر.. لهم أيضًا.. لكن يا ربي هل هم لهم أخطاء؟

الله: أليسوا مخلوقات؟ ما من مخلوق إلا وله أخطاؤه.

المخلوق: حتى الأنبياء؟

(١) المصدر نفسه.

الله: الأنبياء معصمون من الفعل.

المخلوق: وليس من النية. لأن يوسف هم بها وهمت به.. أي تمت النية.. ولكنه توقف عن الفعل.. لأنه رأى برهانًا من ربه.. أي تدخلت أنت يا ربي وعصمته عن الفعل.

الله: نعم أعصم من أحب عن الفعل. أما النية فهي لصيقة الغريزة البشرية.

المخلوق: وهل هناك حساب على النية؟

الله: طبعًا. ولكني غفور.

المخلوق: ولماذا الحساب إذن؟

الله: لأنه القانون. أساس النظام.

المخلوق: وأنت خالق الكون. أي فوق القانون.

الله: لا أنا خالق القانون والذي يتم به تركيب الكون فإذا فسد القانون اختل تركيب الكون. فأنا لست فوق القانون ولكني الحريص عليه. لأنه من خلقي ووليد حكمتي.

المخلوق: فعلاً حرصك يا ربي على قانونك هو إرادتك العليا؛ لأن جوهر إرادتك هي الكينونة، هي الكون والوجود وخلود الوجود، ولذلك سلحت كل موجود بأدوات وجوده ولنا نحن البشر جعلت يا خالقنا الحبيب أدوات وجودنا، الدين والعلم والغريزة، وما نسميه الغريزة هي معرفة تكونت في أعماقنا منذ القدم وتكدست وتكلست وصارت تعمل تلقائيًا مع وجودنا وأصبحت قوة لا يصد طغيانها إلا الدين والعلم. أما إرادتك الإلهية يا ربي فهي التعادلية بين الثلاثة فلا تطغى قوة على قوة. بل يعمل الكل معًا في بقاء الإنسان داخل نطاق التوازن الكوني والكينونة الكبرى. وعبادتك يا ربي التي يجسدها الدين هدفها الحقيقي ليس الإحسان إلى الله. لأن الله قائم بذاته لا يحتاج إلى أحد ولا إلى شيء فقد قال الله في قرآنه كثيرا "إن احسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها".

كما قال "من اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها"؛ لأن الله يعلم أن البشر ضعيف ولكي ينقذ وجوده من القوة الطاغية لشيطان الغريزة المدمرة يجب أن يستمد قوة الوجود من الله الموجود الخالد بذكره دائمًا والاستعانة به ضد قوة الجاذبية الغريزية المفسدة لتركيبه. فالدين إذن أداة للإنسان ولم يوجده الله إلا أداة تحافظ على الإنسان باقيًا، ضمن التركيب الكوني الذي خلقه الله بقدرته وإرادته وحرص عليه فالدين للعابد لنفعه وليس للمعبود الغني بنفسه.

الله: وبعد.. يا هذا ؟.. أطلبت الحديث معي لتكلمني فيما أنا أعلم به منك ؟

المخلوق: أو كان من الممكن أن أحادثك فيما لا علم لك به ؟ وأنت يا ربي العظيم العليم بكل شيء.

الله: هل عندك شيء آخر تقوله لي ؟

المخلوق: سئمت حديثي يا ربي ؟

الله: أنا لا أعرف السأم. وأنا سميع دائم السمع للغط مخلوقاتي الكثيرة من أبعد المجرات إلى أصغر الحشرات.

المخلوق: الحشرات.

الله: تكلم.

المخلوق: إذا سمحت فلنواصل بمشيئتك الحديث في الثلاثاء القادم.."[1]

* * *

اشتبك مع توفيق الحكيم عدد من الكتاب الإسلاميين، وكان من الملاحظ أن معظم هؤلاء، كانوا من رجال الدين "الرسميين" وليس من رموز فكرية تنتمي إلى التيارات الإسلامية، التي دأب العلمانيون على إطلاق صفة "الإسلام السياسي" عليهم، ولعل ذلك يرجع إلى أن المعركة التي أشعلها الحكيم، كانت عام ١٩٨٣،

(١) المصدر نفسه.

أي بعد اغتيال الرئيس السادات على يد الحركات الإسلامية الجهادية، بعامين تقريبًا، وكان معظم نشطاء الحركة الإسلامية المصرية داخل السجون، بمعنى أنه تصادفت المعركة مع وجود حالة تشبه "التحييد القسري" للقوى الإسلامية النشطة من خارج الأطر الدينية الرسمية. هذا الفراغ كان من الطبيعي أن يمتد من يشغله، ولم يكن بالساحة آنذاك إلا رموز تعمل بمؤسسات دينية ملحقة بالدولة، وربما لم يستثن من ذلك إلا الكاتب الصحفي أحمد بهجت، وعمر التلمساني وحمزة دعبس.

و كان أحمد بهجت أول من بادر بالرد على الحكيم في جريدة الأهرام (١٩٨٣/٣/٦)، حيث كتب قائلاً:

"لقد بدأ توفيق الحكيم مقاله بمقدمة حدثنا فيها عن العلم فكشف عن انبهاره الطفولي الجميل بالعلم، وهو انبهار له ما يبرره، ثم إنه دلف بعد ذلك إلى الآية الكريمة التي تقول: ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾ فإذا به يقع في أول خطأ.

إن آية ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾ تعني أن أشد الناس خشية لله وتوقيرًا له وحبًا لذاته هم العلماء؛ لأنهم يعرفون ما لا يعرفه الجهلاء عن قدرة الله وعظمته.

أما قراءة هذه الآية بالرفع، بمعنى أن الله يخشى العلماء، حتى لو كان فيها استعارة. فهذا أمر فيه اجتراء على الله تعالى.

إن الله يحب العلماء، ويجعل مدادهم كمداد الشهداء، ولكن الاستعارة هنا لا تجوز، والقراءة بالرفع لا تجوز لأنها صرف لمعنى الآية إلى عكس معناها.. وهذا لا يجوز.

وقد أفلت هذا المعنى الدقيق من الأستاذ الحكيم فقال "وسواء أكان التقدير والإجلال من العلماء لله أو من الله للعلماء فإن المعنى هو أن هناك اتصالاً راقيًا بين المخلوق والخالق".

نعم هناك اتصال.. ولكن معنى الآية يبقى هو معناها، وتظل الخشية في جانب

العلماء، وتعالى الله علوًا كبيرًا على الخشية.. وهي شعور إنساني يتقدس الله عنه.

هذه أول ملاحظة على المقال.. وتبقى ملاحظات أخرى.

يسأل الحكيم في الحديث.. هل الحساب للجميع؟ ويضع أمام قول الله: طبعًا.. ألم تقرأ آيتي في القرآن. وكلمة "طبعًا" تعني تأمين الله تبارك وتعالى على قول المخلوق، وليس هذا هو اللائق في حق الله عز وجل. وأيضًا يقع أستاذنا في خطأ بالنسبة لسيدنا يوسف عليه الصلاة والسلام.. فهو يرى أن الأنبياء معصومون من الفعل وليس من النية.. فإن نيته اتجهت إلى الفعل ولكنه توقف عنه حين رأى برهان ربه.. وهذا تفسير لا يليق بعصمة الأنبياء.. وفي سورة يوسف كما قال العلماء تقديم وتأخير ينفي تمام النية أو اتجاهها إلى الشر..

أيضًا نلاحظ في الحديث أن الحكيم يقول لله: وأنت خالق الكون.. أي فوق القانون.. فيرد الله تبارك وتعالى قائلاً: لا، أنا لست فوق القانون ولكني الحريص عليه..

ونحب ابتداء أن نقرر أن الله تبارك وتعالى خلق القانون وهو فوقه، وليس القانون سوى عبد لله، أي أن القانون لا يلزم الله، ولا يقف أمام طلاقة المشيئة الإلهية.. وإنما هو خاضع لله تعالى شأنه شأن بقية الأشياء.. اقرأ قوله تعالى "لا يسأل عما يفعل".

هذه بعض ملاحظات جزئية.. وتبقى ملاحظات عامة:

يذهب الأستاذ توفيق الحكيم إلى رأي خطير فيما يتصل بنسبية الأديان.. فهو يقول "الله خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن، وجاء في تفسير القرطبي أنها سبع أرضين فوق بعض تختص دعوة أهل الإسلام بأهل الأرض العليا، ولا تلزم من في غيرها من الأرضين، وإن كان فيها من يعقل من خلق مميز".

يفهم من هذا أن الأستاذ توفيق الحكيم يذهب إلى الرأي القائل بنسبية الأديان، فيقصر الإسلام على الأرض العليا ولا يلتزم غيرهم به. ولو أننا أكملنا الآية لاتضح الموقف وانتفت النسبية، إن بقية الآية تقول "يتنزل الأمر بينهن".

إن أمرًا واحدًا يتنزل بينهن.. وهو أمر يلزم جميع الخلائق إلا من لم تبلغه الدعوة لسبق الرحمة الإلهية في قوله تعالى "وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً".

وأيضًا يحدثنا توفيق الحكيم في حديثه مع الله فيقول: إن الغريزة لا يصد طغيانها إلا الدين والعلم، أما إرادتك الإلهية يا ربي فهي التعادلية بين الثلاثة فلا تطغى قوة على قوة.

ولنا على هذه العبارة ملاحظة، هل العلم يشترك مع الدين في صد طغيان الغريزة.. هل صحيح أن قوة العلم تقف ضد طغيان الغريزة أم أنه توجه لخدمة طغيان الغريزة كما نرى في عالمنا.

أيضًا من الصعب أن ننسب إلى الإرادة الإلهية فلسفة إنسانية اهتدى إليها مفكر حتى لو كان هذا المفكر هو توفيق الحكيم. إن أحدًا لا يعلم سر الإرادة الإلهية.. وكل تصور في هذا المجال ليس إلا سباحة في بحر عظيم لا نجاة منه إلا بالتسبيح.

أيضًا لم يكن لائقًا أن يضع الحكيم هذه الجملة "الله: وبعد يا هذا.. أطلبت الحديث معي لتكلمني فيما أنا أعلم به منك.. فيرد الحكيم "أو كان من الممكن أن أحادثك فيما لا علم لك به.. وأنت يا ربي العظيم العليم بكل شيء".

إن السؤال والرد لا يليقان.. "

وبعد أسبوع من نشر الحكيم حواره الأول مع الله.. كتب معقبًا عليه في الأهرام د محمد الطيب النجار رئيس جامعة الأزهر قائلاً: "فقد قرأت في جريدة الأهرام يوم الثلاثاء مقالاً بعنوان "حديث مع الله" للأستاذ توفيق الحكيم. وفي هذا المقال يتحدث الكاتب الكبير بكثير من العمق والغموض مع الله، وهذا أمر خطير لأن الحديث في هذا المجال بمثل هذا الأسلوب محفوف بالمخاطر، والمهالك، وهو بحر خاضه الفلاسفة والمفكرون من قبل فتقاذفتهم أمواجه وألقت بالكثير منهم في مهاوي الزيغ والضلال.

لقد وقفت طويلاً ومنه متعجبًا في قول الكاتب الكبير أنه سوف لا يخاطب

الله بالوصف العظيم الذي يليق بعظمته، وإنما يخاطبه مخاطبة الحبيب لحبيبه " فهل من الحب لله أن نتناسى عظمته وجلاله، فنحاول أن نصعد بأنفسنا إلى مستواه الرفيع أو ننزله إلى مستوانا العادي؟ وإذا كان الله سبحانه قد خاطب نبيه الكريم بالوصف العظيم.. فلم يقل له يا محمد وإنما قال له "يا أيها النبي وقال له يا أيها الرسول.. ثم قال له "وإنك لعلى خلق عظيم" فهل يليق بنا أن نتناسى في خطابنا لله الوصف العظيم الذي يليق بعظمته؟ ووقفت بعد ذلك متأملاً ومتعجبًا إلى قول الكاتب الكبير "إنه سمع ردًا من الله عليه وأنه اعتقد بعد ما سمع هذا الرد من الله أن الله قد سمح له (أي للأستاذ توفيق الحكيم) "أن يدخل معه في حديث".

وإني أتساءل.. هل سمع هذا الرد من الله؟ أو سمعه من جبريل الذي انقطع نزوله منذ ختمت الرسالات بمحمد عليه الصلاة والسلام، إننا لننتظر من الكاتب الكبير الجواب في ضوء الآية القرآنية: "وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيًا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً" الآية.

ثم وقفت أخيرًا أمام تفسيره للآية القرآنية: ﴿ولقد همت به وهم بها لولا أن رأى برهان ربه﴾ وقوله "إن يوسف عليه السلام قد اتجهت نيته فعلاً إلى ارتكاب الفاحشة لولا أن الله منعه من ذلك"، مع أن هذا التفسير مردود بصريح القرآن الكريم حيث يبين الله عز وجل في نفس السورة موقف يوسف ومدى إيمانه في الآية التي سبقت هذه الآية حيث يقول الله سبحانه: ﴿وراودته التي هو في بيتها عن نفسه وغلقت الأبواب وقالت هيت لك قال معاذ الله إنه ربي أحسن مثواي إنه لا يفلح الظالمون﴾.

بلى إن امرأة العزيز قد اعترفت بأنها هي التي راودته عن نفسه وأنه أبى واستعصم ولم تتدنس نيته بشيء من سوء وفي ذلك يقول الله عز وجل عن امرأة العزيز وما اعترفت به أمام نساء المدينة: قالت ﴿فذلكن الذي لمتنني فيه ولقد راودته عن نفسه فاستعصم﴾.. فمهلاً أيها الكاتب الكبير وأرجو أن تقف عند هذا الحد فإن المقال الذي كتبته قد تجاوز الحقيقة إلى ما هو أكثر من الخيال

ومهما قيل من أن الكلام قد يحمل في جملته ـ على المجاز والكناية ـ فإن المجاز والكناية بمثل هذا الغموض الشديد قد تعرض المجتمع إلى الانحراف عن الجادة والبعد عن المنهج السوي الرشيد. هذا ومن الله العون وبه التوفيق "[١]

ثم علق الحكيم في نفس العدد من الأهـرام على رسالة د النجار قائلاً: "اطلعوني على هذه الرسالة من فضيلة الأستاذ د محمد الطيب النجار رئيس جامعة الأزهر، فوجدت من واجبي عدم إهمال التعليق عليها.. فهي رسالة رسمية من جهة مختصة ومن مسؤول فاضل.. فأقول إن هذه الآية من سورة يوسف في القرآن الكريم قد اختلفت فيها التفسيرات وقال أبو حاتم في " القرطبي " بشأنها الآتي:

قال أبو حاتم: كنت أقرأ غريب القرآن على أبي عبيدة فلما أتيت على "ولقد همت به وهم بها " الآية قال أبو عبيدة: هذا على التقديم والتأخير، كأنه أراد ولقد همت به، ولولا أن رأى برهان ربه لهم بها، وقال أحمد بن يحيى: أي همت زليخاء بالمعصية وكانت مصرة، وهم يوسف ولم يواقع ما هم به، فبين الهمتين فرق.

وقيل هم بها تمنى زوجيتها. وقيل هم بها أي بضربها ودفعها عن نفسه، والبرهان كفه عن الضرب. إذ لو ضربها لأوهم أنه قصدها بالحرام فامتنعت فضربها. وقيل إن هم يوسف كان معصية، وإنه جلس منها مجلس الرجل من امرأته، وإلى هذا القول ذهب معظم المفسرين وعامتهم، فيما ذكر القشيري أبو نصر وابن الأنباري والنحاس والماوردي وغيرهم.

وقال بن عباس: حل الهميان وجلس منها مجلس الخائن وعنه: استلقت على قفاها وقعد بين رجليها ينزع ثيابه. قال سعيد بن جبير: اطلق تكة سراويله. وقال مجاهد حل السراويل حتى بلغ الإليتين، وجلس منها مجلس الرجل من امراته. قال ابن عباس: ولما قال: "ذلك ليعلم أني لم أخنه بالغيب" قال له جبريل: ولا حين هممت بها يا يوسف؟ فقال عند ذلك "و ما أبرئ نفسي". قالوا: والانكفاف في مثل هذه الحالة دال على الإخلاص وأعظم للثواب. قلت: وهذا سبب ثناء الله

(١) الأهرام ١٩٨٣/٣/٨.

تعالى على ذي الكفل. وجواب: "لولا" على هذا محذوف، أي لولا أن رأى برهان ربه لأمضى ما هم به.

وحديثي مع الله المطلع على ما في أعماق قلبي توقير ليس كمثله توقير لا يمكن أن يكفي عندي للتعبير عنه بالألفاظ التي يريدها الناس وهل أخشى الناس والله أحق لأن أخشاه ؟. هذا كل تعليقي وليس عندي ما أزيد عليه.

وما أبرئ نفسي: إن كان فيما صدر وما يصدر ما يغضبك يا ربي الكريم الرحيم وإنه ليسعدني ويريح نفسي أن يدرس هذا الأمر ويحقق ويبحث ليطمئن قلبي.. فليس لي من مطلب الآن إلا مرضاة الله سبحانه و تعالى".

* * *

وبعد ذلك بأسبوع صدرت جريدة اللواء الإسلامي بعنوان كبير على صدر صفحتها الرئيسية نسبت فيه إلى فضيلة الشيخ محمد متولي الشعراوي ـ رحمه الله ـ قوله: "ما يكتبه توفيق الحكيم ضلال في ضلال" وفي التفاصيل ـ على لسان الشعراوي ـ: "لقد شاء الله سبحانه وتعالى ألا يفارق الكاتب الدنيا إلا بعد أن يكشف للناس ما يخفيه من أفكار وعقائد، كان يتحدث بها همسًا، ولا يجرؤ على نشرها.

ولقد شاء الله ألا تنتهي حياته إلا بعد أن يضيع كل خير عمله في الدنيا حتى يلقى الله سبحانه وتعالى بلا رصيد إيماني"، وطالب الشعراوي في حينه بالتصدي ومواجهة الحكيم على ما كتبه.. أو ما يكتبه وذلك بعقد ندوات بالتلفزيون لمناقشة الذين ينشرون أفكارًا خاطئة عن هذا الدين على أن ينقلها التلفزيون المصري ويحضرها الناس، كما يحضرها توفيق الحكيم ويوسف إدريس وزكي نجيب محمود ويحضره الشعراوي بنفسه حيث المناقشة والمواجهة وكما يقول "لأكشف هؤلاء الناس للمسلمين في العالم أجمع، وأرد عليهم ونترك الحكم لمجموع المسلمين كما أكشف وسائل الإعلام التي تقوم بنشر هذا الكلام لهم. وإنني أتحدى أن تعقد مثل هذه الندوة، وعلي استعداد لها في هذه اللحظة"، وقال الشيخ: "إذا كان هناك ما يسمونه فكرًا.. فكل كلامهم خارج هذا الدين وكله

مردود عليه. وإنني أريد النقاش علنًا ليعرف كل إنسان قدره، ولا يصبح دين الله نهبًا مباحًا لكل من يريد أن يتعدى على مقدساته ويشوهه أمام الناس. وانتهى في تعليقه قائلاً "إن ما يقوم به هؤلاء الثلاثة لا يمت إلى الحق بصلة، ولا إلى الفكر الإسلامي الصحيح. وأن ما يكتبونه هو قضية تحمل الضلال والإضلال، إذا كان لديهم ذرة حق، فليأتوا ولنتناقش أمام الناس جميعًا وإني في انتظارهم"(١).

هذه شهادات بعض رجال الدين فيما أصاب توفيق الحكيم من زيغ في العقيدة، كان له تجلياته على صعيد الرؤى السياسية ونختتم هنا بهذه الإشارة:

ففي قصة "الشهيد" يروي الحكيم أحداثًا افتراضية: افترض فيها رغبة إبليس في التوبة، حيث يرفض البابا توبته ( دون أن يذكر الحكيم مبررات الرفض !! )، ويرفض كذلك حاخام اليهود توبته ( والمبرر كان سهلاً فذكره الحكيم وهو أنه ليس من عادة اليهود دعوة الغير لدينهم )، ثم يعرض إبليس توبته على شيخ الأزهر، والذي بدوره يرفضها أيضًا، غير أن الحكيم ينطلق من الأخير ليحمل - وبأسلوب تهكمي ساخر - على مبررات شيخ الأزهر لرفضه توبة إبليس، والتي كانت في مضمونه تطاولاً لم يحفظ للقرآن الكريم حرمة. إذ يقول الحكيم: "وتأمل شيخ الأزهر العواقب !.. لو أسلم الشيطان فكيف يتلى القرآن؟!، هل يمضي الناس في قولهم "أعوذ بالله من الشيطان الرجيم"؟!، ولو تقرر إلغاء ذلك لاستتبع الأمر إلغاء أكثر آيات القرآن!.. فإن لعن الشيطان والتحذير من عمله ورجسه وسوسته يشغل من كتاب الله قدرًا عظيمًا، كيف يستطيع شيخ الأزهر أن يتقبل إسلام الشيطان دون أن يمس بذلك كيان الإسلام كله!"(٢).

وبعد أن فقد الأمل في شيخ الأزهر، صعد إبليس إلى جبريل، وعرض عليه التوبة، غير أن الأخير - عليه السلام - رفض توبته، ليصرخ إبليس في وجه الجميع:

(١) جريدة اللواء الإسلامي العدد ٦٠ السنة الثالثة، ٢ جمادى الآخرة ١٤٠٣ هجرية، ١٧ / ٣ / ١٩٨٣.
راجع تفاصيل أخرى في: هؤلاء و الحديث مع الله واعترافات الحكيم، أحمد الأسواني، القاهرة ط ١٩٨٣، المصدر نفسه من ص٣٨ إلى ص٤٣.

(٢) سهيلة زين العابدين حماد مصدر سابق ص ٤٣.

" إني شهيد.. إني شهيد ".

إن الرسالة التي يريد الحكيم إبلاغها للقارئ هنا هي: أن الإسلام - ممثلاً في القرآن الكريم - غير قادر على "الانفتاح" والتعاطي الإيجابي، مع "المتغيرات"، ولقد جعل الحكيم من هذا الانفتاح حلمًا مستحيلاً، إذ اختار وبخبث ومكر كبيرين افتراضًا مستحيلاً أيضًا وهو " رغبة إبليس في التوبة "!!

من هنا يتبين أن استدعاء المذهب الكلاسيكي - الرموز الإغريقية، وأصولها الوثنية - من جهة وبهامش من "الرمزية - السريالية" كما ذهب إليه في "الشهيد" من جهة أخرى عند الحكيم، لم تكن غايته تجديد بنية النص الأدبي، وإنما كان اتجاهًا حاضنًا لفكرة سياسية تعتقد في أن "التنوير السياسي"، لا يمكن أن يلج إلى العقل العربي، إلا من خلال اعتماد النمط التعددي الغربي، الذي استمد انطلاقاته من الوثنية الإغريقية التي تعتقد بـ " تعدد الآلهة: إله الفن.. إله الجمال.. إله الشر.. إلخ "، وهو الاعتقاد الذي يتيح للمجتمع قبول أية قيمة اجتماعية - حتى وإن كانت شذوذًا قيميًا أو أخلاقيًا - ويضفي عليها الشرعية باسم احترام التعددية.. فيما أراد من "الشهيد" التعبير عن رأيه في أن "البديل الإسلامي" - ممثلاً في الوحدانية وقداسة النص القرآني وحفظه من التغيير أو التبديل - غير قادر على منابذة التعددية الإغريقية، ومن ثم عدم قدرته - بحسب هذا التصور الماكر - على إنجاز "التنوير السياسي" !!

* * *

**صلاح عبد الصبور وعدائيته لـ «الله»:**

ولقد تبنى أدب صلاح عبد الصبور أيضًا الأسطورة الإغريقية، التي تنزع إلى افتراض وجود علاقة عدائية بين الله والإنسان، ففي قصيدته "الناس في بلادي" يسأل عبد الصبور الله:

"ما غاية الإنسان من أتعابه؟ ما غاية الحياة؟ أيها الإله!!"

ثم يتخير مثالاً يدلف منه إلى التعبير عن تلك "العدائية" حيث يقول:

"بنى فلان، واعتلى، وشيد القلاع

وأربعون غرفة قد ملئت بالذهب اللماع

وفي مساء واهن الأصداء جاءه عزريل

يحمل بين إصبعيه دفترًا صغيرًا

وأول اسم فيه ذلك الفلان

و مد عزريل عصاه

بسر حرفي "كن" بسر لفظ "كان"

وفي الجحيم دحرجت روح فلان..

كم أنت قاس موحش أيها الإله "(١)

* * *

وفي نفس الديوان يدرج صلاح عبد الصبور قصيدة سماها "الإله الصغير"، يقول فيها:

كان لي يومًا إله وملاذي كان بيته

قال لي إن طريق الورد وعر فارتقيته

وتلفت ورائي، وورائي ما وجدته

ثم أصغيت لصوت الريح تبكي فبكيته

ذات يوم كنت أرتاد الصحاري كنت وحدي

حين أبصرت إلهي أسمر الجبهة وردي

ورقصنا وإلهي للضحى خدا لخد

(١) الأعمال الكاملة (الدواوين الشعرية): ديوان الناس في بلادي. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة ط ١٩٩٣ ص ١٨٧، ١٨٩.

ثم نمنا وإلهي بين أمواج وورد

وإلهي كان طفلاً وأنا طفلاً عبدته[(١)]

وعلى طريقة حل المسائل الرياضية: فإذا كان هنا "إله صغير" يعتقد به عبد الصبور، فإنه بالنتيجة سيكون هناك "إله كبير"، ومن العسير علينا تقبل توظيف الشاعر هنا فكرة "تعدد الآلهة"، على أنها من قبيل "الوجاهة الثقافية"، أو محض تجميل "بريء" للشعر العربي ببعض مظاهر "الموضة الإغريقية" إذ أن بنية النص اعتمدت على الإسراف في "الخطاب الرمزي".

والذي يجعل النص مفتوحًا لعدة قراءات، بيد أن فكرة "البدائل": وجود إله صغير يقابله - بالنتيجة - إله كبير، قد تقودنا إلى مقاربة النص إلى مضمونه السياسي، فاستهلال القصيدة بالفعل "كان"، يشير إلى "الماضي".. ولكن أي ماض؟! لعل ذلك يقودنا إلى إعادة قراءة البيت الأول:

"كان لي يوما إله وملاذي كان بيته"

* * *

الشاعر هنا استبطن المضمون القرآني في قوله تعالى "وجعلنا البيت مثابة للناس وأمنا"، وبإضاءة الرموز في الشطر الثاني من البيت يمكننا استجلاء "زمن الماضي" وكذلك " هويته الثقافية"، الذي قصده عبد الصبور فهو يقول: قال لي - يقصد الإله الصغير - إن طريق الورد ( الجنة، وقد تكون التمكين في الأرض ) وعر (التكليف الإلهي) فأرتقيته (الطاعة طمعًا في الفوز بالوعد).

غير أن النتيجة قررها عبد الصبور بعد ذلك مباشرة في قوله:

وتلفت ورائي، وورائي ما وجدته

ثم أصغيت لصوت الريح تبكي فبكيته

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٣٣، ٢٣٤.

هذا الوعد ـ إذن ـ بالنسبة لعبد الصبور لم ينجز، ومن ثم فإن هذا الخيار ـ الذي يستلهم من الماضي ـ والذي يعوزه النضج ( لا حظ هنا وصف عبد الصبور الإله بـ الطفل )، يحتاج بالنتيجة أيضًا إلى "البديل الناضج = الإله الكبير"، ولعل عزوفه عن الإفصاح صراحة عن الأخير، يجعل الباب أمام كل الخيارات عند عبد الصبور مفتوحا [١].

* * *

## المواجهات السياسية بالرمز في الشعر والرواية المصرية

### ( أمل دنقل ونجيب محفوظ نموذجًا)

في عام ١٩٦٢ كتب أمل دنقل قصيدته " كلمات سبارتكوس الأخيرة" والتي استهلها بتمجيد "الشيطان" إذ يقول:

" المجد للشيطان.. معبود الرياح

من قال "لا" في وجه من قالوا "نعم "

من علم الإنسان تمزيق العدم

من قال "لا" فلم يمت

وظل روحًا عبقرية الألم"[٢]

لقد كتبت القصيدة في مطلع الستينيات، إذ كان آنذاك قمع النظام الناصري

(١) وأيًا ما كانت القراءة، فإن القصيدة نشرت في مجتمع عربي مسلم عقيدته هي التوحيد ويمقت "الشرك وأهله"، وبالتالي فإنها ـ أي تلك القصيدة ـ بغض النظر عن إنارة بنيتها الداخلية على نحو ما ذهبنا إليه، فإنها بلغتها المباشرة تعتبر مصادمة لمشاعر المسلمين من جهة وتحديًا للمشروع الحضاري الإسلامي من جهة أخرى.

(٢) أمل دنقل الأعمال الكاملة "البكاء بين يدي زرقاء اليمامة"، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب د.ت ص ١١٦.

للمعارضة في ذروته، وأجهزة القمع البوليسي على أية إمكانية لسماع كلمة "لا"، في وجه خيارات النظام السياسية، واختفت كلمة "معارضة" من قاموس الحركة الوطنية المصرية، منذ عام ١٩٥٢، حتى باتت هذه الكلمة حلمًا يتوق إليه المثقفون المصريون، وبمضي الوقت، ومع إهدار كرامة الإنسان بالتعذيب الوحشي للمعارضة داخل السجون، بات ترديد كلمة "معارض" - في المخيال الجمعي للنخبة المصرية لا سيما العلمانية منها - تستدعي كل معاني الإجلال والتقدير وبلغ (في بعض أطواره المرضية) حد "التقديس والعبادة"، ولقد أدى هذا الحرمان من "الحقوق السياسية"، إلى الكفر بكل ما يوجب "الطاعة" حتى وإن كانت مشروعة، والإعلاء من قيمة "المعارضة" حتى إن كانت لا تستند إلى أية مشروعية أخلاقية

ولما كان "الشيطان" - لاستكباره ومعارضته لله عز وجل رغم علمه بأنه سبحانه قادر عليه وأنه أي الشيطان لن يعجز الله في الأرض ولا في السماء - قد بات من وجهة نظر العلمانيين "نموذجًا"، لاتباع سبيل المعارضة، رغم علمه بما ينتظره من تنكيل وتعذيب، فقد اتخذوه قدوة لهم، والدعوة إلى الاحتذاء حذوه، زاعمين أن المعارضة تمنح الإنسان "الحياة"، مستندين بذلك إلى أن الشيطان منح "الخلود"، بعد أن قال "لا" لله سبحانه. أي أن عبادة ( أو تمجيد) المثقف العلماني المصري للشيطان، هو في مجمل القول: عملية "إشباع نفسي" قد تغيبه ( أو تعوضه ) عن "الحرمان السياسي" الذي ولد لدية عقدة الإحساس بالعجز أمام جبروت السلطة وتوحشها. بيد أنه من الأهمية هنا أن نشير إلى أن توظيف "الشيطان" على هذا النحو - والذي كان يمثل ظاهرة في النتاج الأدبي لأدباء الستينيات في مصر - كان في مضمونه تعبيرًا عن "الجبن" في مواجهة "النظام"، فيما كان في الوقت نفسه "جرأة" على الله عز وجل وعلى ملائكته الأكرمين.

* * *

## نجيب محفوظ وسلامة موسى:

إن المتتبع لأعمال نجيب محفوظ ( ولد في ١٩١١/١٢/١١ بحي الجمالية بالقاهرة ) وكذلك سيرته الذاتية، ليلحظ أن محفوظ قد تأثر تأثرًا بالغًا بالمبشر المصري سلامة موسى (١٨٨٧ ـ ١٩٥٨ )، ولعل ذلك يرجع إلى أن الأخير فتح له أبواب المجد والشهرة عندما فتح له مطبوعة "المجلة الجديدة" التي كان يشرف عليها موسى، وكان محفوظ آنذاك طالبًا غضًا بكلية الآداب جامعة القاهرة (قسم الفلسفة)، فمنذ التحاقه بالسنة الأولى بالجامعة عام ١٩٣٠ وحتى تخرجه فيها عام ١٩٣٤ ولمدة أربع سنوات قرر سلامة موسى تعيين محفوظ محررًا ثابتاً فيها، وكانت هيمنة الأول على الثاني، قد تطورت بفعل هذا "الجميل" الذي أسداه موسى لمحفوظ، واستقرت في نهاية الأمر على شكل من أشكال "التبعية الكاملة"؛ تبعية التلميذ الصغير بأستاذه الكبير، ويبدو أن محفوظ قد تعرض من قبل أستاذه إلى ما يشبه الاستغلال المهني والثقافي، عندما أوعز إليه موسى أن يقوم ـ وبزعم تدريبه على اللغة الإنجليزية ـ بترجمة مؤلف أجنبي يتحدث عن الثقافة الفرعونية وهو كتاب جيمس بيكي "مصر القديمة"، حيث بادر سلامة موسى بطباعة هذا الكتاب بعد ترجمته، ووزعه على قراء "المجلة الجديدة" بمناسبة العطلة السنوية. وكان من المعروف أن موسى كان واحدًا من أبرز الدعاة إلى إحياء "الثقافة الفرعونية"[١].

وقد نجح سلامة موسى بهذا التبني المهني والثقافي، في أن يضيف إلى كتيبة التيار السياسي والفكري، الذي كان يرى في العودة إلى الفرعونية مرادفًا للوطنية المصرية، فارسًا ومقاتلاً جديدًا وهو نجيب محفوظ، ولعل تجليات هذا النجاح بدت بأسرع مما كان يتوقعه سلامة موسى، حيث كتب محفوظ في عام ١٩٣٨ مجموعته القصصية القصيرة "همس الجنون" ثم رواياته الثلاث "عبث الأقدار" ١٩٣٩، و "رادوبيس" و"كفاح طيبة" ١٩٤٤، كانت جميعها روايات فرعونية مستمدة خيوطها من التاريخ المصري القديم، ولم يستطع سلامة موسى، أن

(١) راجع مقال جمال القصاص في: الشرق الأوسط السعودية في ٢٠٠١/١٢/١١.

يخفي سعادته بتلميذه النجيب حيث تولت "المجلة الجديدة"، طباعة رواية "عبث الأقدار" على نفقتها، وتقاضى محفوظ - على هذه الرواية - أول أجر على عمل روائي.

والمثير للدهشة أن يصف البعض هذه الروايات بأنها " لم تكن روايات فرعونية بالفعل في نسيج أحداثها وشخوصها إنما كانت تعبيرًا عفويًا عن التمسك بالأمجاد القديمة في مواجهة قوى الاحتلال والحضارة الغربية الغازية "[١] رغم أنه من الثابت أن الدعوة إلى الفرعونية كانت استجابة للمبشر البريطاني "دنلوب" الذي تولى مسؤولية الإشراف على مناهج وزارة المعارف المصرية أثناء الاحتلال البريطاني لمصر.

وحتى نكون أكثر إحاطة بـ"المرجعية" - أي سلامة موسى - التي استقى منها نجيب محفوظ بنيته الفكرية والعقائدية من جهة، وأدواته الفنية من جهة أخرى، فإنه من الأهمية أن نشير بإيجاز إلى ما يلي:

أن سلامة موسى كان طالبًا فاشلاً، حصل على الشهادة الابتدائية بصعوبة، والتحق بالتوفيقية الثانوية ففشل، فاعتقد أن العيب في المدرسة فانتقل إلى مدرسة أخرى وهي الخديوية الثانوية ففشل أيضًا فترك الدراسة وعاش عالة على مال أبيه الثري، ومن المثير للشفقة أن المدافعين عنه عزوا هذا الفشل، إلى أن سلامة موسى لم يعجبه النظام التعليمي المصري الذي يعتمد على الحفظ والتلقين[٢]، بيد أن البعض أقنعوه بأن يحاول أن يحصل على مؤهل علمي، من قبيل الوجاهة الاجتماعية، وحتى لا يحمل لقب "غير متعلم"، فسافر إلى لندن لدراسة الحقوق، غير أنه فشل هذه المرة أيضًا في الحصول على شهادته الجامعية، وعاد مرة أخرى إلى مصر وهو يجر أذيال الخيبة والفشل !!، ليستبين الأمر تمامًا: المشكلة إذن لم تكن في النظام التعليمي المصري.. المشكلة ترجع

(١) المصدر نفسه.

(٢) راجع مقال سراج محمود: مخترع الثقافة وصانع الصدمات..٤٣ على رحيل سلامة موسى في البيان الإماراتية ٩ ٩/٢٠٠١.

إلى تواضع ذكائه وضعف قدرته على التركيز والتحصيل !![١]

شارك سلامة موسى في تأسيس الحزب الاشتراكي المصري عام ١٩٢١، والذي تحول إلى الحزب الشيوعي المصري، وظل يخفي شيوعيته، إلى أن أعترف بها بعد عام ١٩٥٢ حيث كتب يقول:

"ومع أني في كتاب "هؤلاء علموني" قد ذكرت نحو عشرين من الأدباء والعلماء والمفكرين الذين وجهوا نشاطي الذهني وربوا نفسي فإني لم أذكر معهم ماركس داعية الاشتراكية، والآن أحب أن أعترف أنه ليس في العالم من تأثرت به وتربيت عليه مثل ماركس وإنما كنت أتفادى ذكر اسمه خشية الاتهام بالشيوعية"[٢]

وثمة قصة أخرى يرويها عنه صديقه محمود الشرقاوي، في كتابه "سلامة موسى المفكر الإنسان"، لعلها بالغة الدلالة في الكشف عن شخصية سلامة موسى، يقول الشرقاوي "في عودته من إحدى رحلاته إلى أوربا سنة ١٩٥٠ كان يقرأ "إنجيل ماركس" (رأس المال) في السفينة سرًا وكان لقلقه وخوفه من التجسس والمطاردة يلقي في البحر كل ورقة يقرأها بمجرد الانتهاء منها"[٣]

كانت أفكار سلامة موسى خليطًا عشوائيًا من الأطروحات الغريبة والشاذة لكل من نيتشة وبرنارد شو وداروين وغاندي وغيرهم، يقرر ذلك عنه مثقف شيوعي مثله وهو د رفعت السعيد، إذ يقول الأخير: "إن أفكار سلامة موسى قد اختلطت كثيرًا بأفكار غريبة.. وردد أفكار نيتشة بكل ما فيها من عنصرية وتخبط.. فهو ينصح المصريين بعدم الزواج من مصريات حتى يحسّنوا النسل وهو يؤيد سيادة الرجل الأبيض على الزنجي ويقول إن الزنجي كان منذ مائة سنة فقط يأكل الإنسان ومن المستحيل أن تكون مشاعره كمشاعرنا مهما طلى نفسه بآداب السلوك"[٤].

(١) ذكر هذه الواقعة سراج محمود في مقاله السابق.

(٢) راجع د رفعت السعيد، تاريخ الحركة الشيوعية المصرية من ١٩٠٠ إلى ١٩٤٠ المجلد الأول ط٦ دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٨٦ ص ٩١.

(٣) المصدر نفسه ص ٩٢.

(٤) نقل د رفعت السعيد هذا الكلام من كتاب سلامة موسى "مقدمة السوبرمان" الصادر في ١٩١٠، المصدر السابق ص ٩٢.

ولنتأمل عددًا من معتقداته التي أوردها في كتابه " مقدمة السوبرمان " الصادر في ١٩١٠ :

أولاً: يرى موسى أن الإنسان السليم القوي هو الذي يستحق أن يعيش أو على الأقل هو الذي يجب أن يسمح له بأن ينجب فيقول " فالرقي الذي نجده في كفايات الحيوان إنما لأنه يقوم بقتل الضعيف أولاً بأول، فلا يبقى غير الأقوى الذي ينسل نسلاً على غراره حاصلاً على كفايته.. والانسان حيوان ولكنه يختلف عنه من حيث إن نسله العاجز يعيش، فالغزال الأعرج يموت والأسد البطيء يهلك جوعًا في الغابة ولكن الإنسان الأعرج يعيش بالصدقة والإنسان البطيء يعيش بأي عمل هين.. وليس في مقدورنا أن نعود بالإنسان إلى توحش الطبيعة في الغابة، إنما نعرف أنه يمكن أن نقصر الزواج على الفئات السليمة في الأمة ونعرف أنه أيضًا أن أهم مخترعات القرن التاسع عشر وأخطرها لمستقبل الإنسان هو كما قال شو التعقيم الاختياري "[١].

ثانيا: معتقده الصبياني حول ما أسماه "حرية الأخلاق".. فليشرب الخمر من يشرب وليزني مَن يزني.. وهكذا زاعمًا أن هذه الحرية من شأنها أن تبقي على الأخلاق الحميدة وأن تجهز على الأخلاق الفاسدة: "فالأخلاق يجب أن تكون حرة؛ لأن حرية الأخلاق تدعو إلى انقراض الفاسد منها وبقاء الصالح.. ليس من مصلحة الإنسان أن يعيش في قفص من الواجبات الأخلاقية؛ لأن من طبيعة الإخلاق الفاسدة أن تقتل صاحبها، فلنترك السكير يسكر كما يشاء لأن سكره ينتهي بموته المبكر ولنترك النهم يشره إلى كل طعام فإن معدته تسوقه إلى قبره بأسرع مما نتصور".

ثالثًا: كان يظهر ـ غير ما يخفي كما سيأتي بيانه فيما بعد ـ أنه مادي دارويني لا يعترف بالأديان القائمة ويقول عنها: " الأديان الراهنة لأنها تتدخل في أمور العالم وتعرقل سير الترقي؛ لأن الترقي يقتضي التغيير.. ولا تغيير بدون بدعة جديدة.. ولكن الأديان للصفة المقدسة التي تتصف بها تقف جامدة لا تقبل تغييرًا فتعمل

(١) سلامة موسى، مقدمة السوبرمان، ط٣، ١٩٦٢ ص٢٧.

بذلك لجمود الأمة "[1].

ودعا -في مقالة له عن ويلز بعنوان "أديب ينشد ربه" -إلى اعتناق دين جديد يؤمن بوجود إله ولكنه إله " لا وجود له من حيث المادة أو الفضاء، ولكن له وجود زمني كوجود التيار الفكري وهو ينمو بنمو الإنسان وينظر بأعيننا إلى هذا الكون ويعمل بأيدينا فيه.. وكل ما لنا من حقائق وكل ما لنا من قصد أو عمل عظيم يجمعها في نفسه.. فهو الذاكرة الإنسانية التي لا تموت وهو الإرادة الإنسانية الدائبة في الازدياد.. وليس للديانة الجديدة وحي وليس لها مؤسس ومن ينشدها ينشد حقيقة لا يرشده إليها غير ما في نفسه من القداسة "[2].

رابعًا: كانت حياته على النقيض مما كان يدعو إليه إذ يقول عنه صديقه محمود الشرقاوي: كان يدعو لتحديد النسل، وأنجب هو ثمانية.. ودعا طول عمره لأن يعيش الشرقيون بل الفلاحون في بيوت عصرية نظيفة وعاش حياته كلها في مساكن من بيوت القرن التاسع عشر.. ودعا لأن تكون لكل فتاة حرفة ولو كان ديكتاتورًا لاشترط على كل فتاة ترشح للزواج أن تكون قد عملت وكسبت من عمل حر أو من وظيفة حكومية خمس سنوات على الأقل، بل أزيد من هذا، أن هذه السنوات الخمس يجب أن تمضي سواء في مكتب أو متجر أو مصنع مع الرجال.. ومع ذلك لم تكمل واحدة من بناته عملاً، ولم تتول وظيفة.. زوجهن مبكرات وكل واحدة منهن في بيتها خير زوجة وأم.. وكان يدعو لمحاربة الطائفية.. ورأس تحرير جريدة مصر التي كانت تعبر عن رأي الطائفة القبطية. واستشهد على تعصبه الطائفي من إصداره لجريدة "اليومية" ورئاسته لجريدة مصر وكلتاهما تميلان إلى مشاكل الأقباط "[3].

وتجلى تعصبه الطائفي في قوله "إن نابليون عندما فتح مصر وحكمها، وهو

(١) المصدر السابق ص ٣١.

(٢) مختارات سلامة موسى، منشورات مكتبة المعارف، بيروت ط ٢، ص٢٢.

(٣) من كتاب سلامة موسى المفكر والإنسان نقلًا من: محمد جلال كشك، كلام لمصر، دار الوطن العربي، بيروت د ت ص ٢٦٣.

حاكم مسيحي أحس الأقباط بشيء من الراحة والحرية "[١].

خامسًا: كان حاقدًا كارهًا لكل ما ينتمي إلى الحضارة العربية والإسلامية بشيء فهو يقول: " إن من مصلحتنا ومصلحة العالم كله أن تغرس في أذهان جميع العرب في مصر والعراق وسوريا وشمال أفريقيا.. أنهم أوروبيون سلالة وثقافة وحضارة.. نحن لسنا شرقيين. إن إطلاق اسم الشرق على مصر خطأ فاحش.. الرابطة الشرقية سخافة، فما لنا ولهذه الرابطة الشرقية؟ وأية مصلحة تربطنا بأهل جاوة (أندونسيا) وماذا ننتفع بهم وماذا ينتفعون بنا؟ إننا في حاجة إلى رابطة غربية، كأن نؤلف جمعية مصرية يكون أعضاؤها من السويسريين والإنجليز والنرويجيين وغيرهم.. ولكن ما الفائدة من تأليف رابطة من الهندي أو من الجاوي "[٢].

ولعل هذه الكراهية كانت أكثر وضوحًا في موقفه من اللغة العربية: "هذه اللغة لا ترضي رجلاً مثقفًا في العصر الحاضر.. لغتنا شاذة تحتاج إلى إجراء شاذ.. إن اللغة العربية تبعثر وطنيتنا المصرية وتجعلها شائعة في القومية العربية، فالمتعمق في اللغة الفصحى يشرب روح العرب ويعجب بإبطال بغداد بدلاً من أن يشرب الروح المصرية ويدرس تاريخ مصر، فنظره متجه أبدًا نحو الشرق، وثقافته كلها عربية شرقية مع أننا في كثير من الأحيان نحتاج إلى الاتجاه نحو الغرب، والثقافة تقرر الذوق والنزعة وليس من مصلحة الأمة المصرية أن ينزع شبابها نحو الشرق.. اللغة العربية التي لا تزال للآن نرطنها رطنًا ولم تشربها بعد نفوسنا، ولا أمل في أن تشربها لأنها غريبة عن مزاجنا "[٣]

سادسًا: مواقفه من قضايا الأمة الوطنية تضع العديد من علامات استفهام كبيرة أمام غايات وأهداف ودور هذا الرجل: ففي عام ١٩١٢ عندما كانت فرنسا تغزو مراكش وإيطاليا تغزو ليبيا ومصر تدخل مرحلة الكفاح المسلح ضد الإنجليز "في

(١) محمد جلال كشك المصدر السابق ص٢٦٣.

(٢) المصدر السابق ص ٢٦٤ و ٢٦٥.

(٣) المصدر السابق ص ٢٦٥ و ٢٦٦.

عام المنشورات والقنابل "، كان سلامة موسى يترجم كتابًا عن "نشوء فكرة الله"، ما جعل البعض يتساءل: ما أهمية إلحاد المصريين في تلك الفترة؟ ألم تكن العقيدة الدينية تلعب دورًا في رفض الاستعمار والاستشهاد في الحرب ضده؟ ولم يكن يهتم بمحاربة الاستعمار، على سبيل المثال، كتابه "مقدمة السوبرمان" الصادر عام ١٩١٠، لم ترد فيه كلمة استعمار،.. وعندما سمع بمذبحة دنشواي كان كل تأثيرها عليه أنها أفقدته شهيته للعشاء، وبدلاً من أن يفكر في الانضمام للحركة الوطنية، قرر مغادرة مصر، وكان من الأمور اللافتة أن سلامة موسى ظل يكتب نصف قرن ضد الدين والعروبة والتقاليد والطبقات كتب خلالها ٤٥ كتابًا لم يصادر منها إلا كتاب واحد وهو " أشهر قصص حب في التاريخ" زعم المدافعون عن سلامة موسى أنه صودر لأن به تعريضًا بحياة الملك فاروق..!! مع أن الكتاب صدر عام ١٩٢٥.. وكان الملك فاروق وقتها عمره خمس سنوات، وما كان يمكن رغم أنه ملك وابن ملك أن تكون له قصص غرام في هذا السن المبكر جدًا.. والحقيقة أن الكتاب صودر لأن إحدى الطبعات تضمنت تعريضًا ببعض الأنبياء، فضلاً عن أن الرجل - وهو ما يثير الريبة حتى الآن - كان المصري الوحيد ذو الصفة العامة الذي لم يعتقل ولا سجن ولا نفي ولا اتخذ ضده أي إجراء خلال ثورة ١٩١٩، هو والسلطان فؤاد!! واستطاع أن يتجنب أي إجراء من جانب السلطة ضده من ١٩١٠ حين بدأ التأليف إلى عام ١٩٤٥.. [١].

سابعًا: اعتاد كتابة التقارير الأمنية يستعدي فيها أجهزة الأمن على زملائه وعلى المنابر الإعلامية التي كان يعمل بها إذ كتب تقريرًا إلى أحمد كامل وكيل وزارة الداخلية في عهد حكومة محمد محمود باشا في ٢٢ أغسطس عام ١٩٢٩، يشي فيه بدار الهلال التي كان يعمل بها بعبارات نشرت الصحف، بعد ذلك بسنوات، صورتها الزنكوغرافية بخط يده و تقول "اكتب هذا لسعادتكم وإدارة الهلال تهيئ عددًا خاصًا من المصور عن سعد زغلول. استكتبت فيه عباس العقاد وغيره من كتاب الوفد.. ومثل هذا العمل يتفق مع التجارة، ولكنه لا يتفق مع الدعوة

(١) المصدر السابق ص ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٤، ٢٦٥.

للحكومة الحاضرة، ومشروع المعاهدة لأن الإكبار من ذكرى سعد وتخصيص عدد له هو في الحقيقة إكبار من شأن الوفد والدعوة إليه.. والمصور يرخص له بالصدور أسبوعيًا مرة واحدة وليس مرتين.. فأنا أكرر لسيادتكم أني مستعد للدعوة للمعاهدة.. فهل لي أن أنتظر معاونتكم"(١).

نلاحظ هنا أنه طلب المعاونة من حكومة عميلة للاستعمار، بل وفي الوقت نفسه ينبه وزارة الداخلية إلى السند القانوني الذي يبرر لها مصادرة مجلة "المصور"، وهو أنه مرخص لها أن تصدر مرة واحدة وليس مرتين.

نعيد ونكرر هنا: كتب هذا أبان وزارة اليد الحديدية التي شكلها محمد محمود ولا يزال في دار الهلال، ما يزال يتقاضى مرتبه منها، ويدخلها كل يوم يبتسم في وجه أصحابها، ويظهر لهم الود والإخلاص وفي الوقت نفسه يدس لهم ويتجسس عليهم ويرسل التقارير إلى وزارة الداخلية.

وفي ٣/نوفمبر/١٩٣٠ أرسل إلى حسين شفيق المصري، خطابًا ـ نشرت صحف دار الهلال صورته الزنكغرافية ـ قال فيه:

"عزيزي حسين:

بعد التحية: تعرف الخصومة بيني وبين السوريين (أي أصحاب دار الهلال) فأرجوك أن ترسل لي خطابًا على لسان سوري وقح يشتمني فيه بإمضاء إسكندر مكاريوس أو غيره من الهكسوس.. وأنا في انتظار الخطاب..

أخوك سلامة موسى"

* * *

وقد علق حسين شفيق المصري على هذا بقوله:

"كان يريدني أن أزور خطابًا، وأن أفتري على أمة وأن أنزل إلى الدرك الأسفل من النذالة بالكيد لقوم ليس بيني وبينهم غير الصداقة والمودة..

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٦٢.

هذا اللعب من لعب الصبيان فعجيب أن يكون منه وهو ينادي بأنه فيلسوف من علماء النفس، أغفر كل شيء إلا أن يظن بي ما ظن من الجهل والحمق..وهو يدعوني إلى كتابة ذلك الكتاب الذي أشتمه فيه بتوقيع رجل بريء لا ذنب له إلا أن في الدنيا رجالاً لا يحاسبون ضمائرهم، ولا يرون أبعد مما بين أنوفهم وجباههم"(١).

ثامنًا: طلب من "الحكومة العميلة للاستعمار" ترخيصًا بصحيفة ليحدث بها انشقاقًا في صفوف الأقباط، تأييدًا لمعاهدة "محمد محمود" مع الإنجليز الذين كانوا في ذلك الوقت، يحتلون مصر.. تقول الوثيقة التي خطها بيده سلامة موسى، ونشرتها المصور عام ١٩٣١ (أي في حياته)، ولم يجرؤ على تكذيبها ولا مقاضاتها، تقول الوثيقة بالحرف الواحد: "تعرفون سعادتكم أن عددًا كبيرًا من الأقباط يلتف حول الوفد، ولهذا العدد تأثير كبير في الانتخابات وفي قبول المعاهدة أو رفضها. وقد كنت منذ شهر طلبت الترخيص لي بإصدار جريدة يومية باسم "الدنيا" لكي أخدم الحكومة في الدعوة لها بين الأقباط.. ولكن لم أظفر للآن بهذا الترخيص، والآن ومشروع المعاهدة أمام الأمة أظن أنه من مصلحة الوطن أن يكون الأقباط في صف الداعين لها. وإني اعتقد أني على شئ من القيمة الأدبية بين الأقباط وأنهم يحسنون الظن بي.. ولما كانت البلاد خالية من جريدة قبطية محترمة، فأنا مستعد لأن أقوم بتحرير جريدة يومية أو أسبوعية للدعوة لها. فلو عاونتموني في ذلك لكسبتم الأقباط"(٢).

وعندما سئل مصطفى صادق الرافعي عن رأيه في سلامة موسى قال:

"رأيي في سلامة موسى معروف. ولم أغيره يومًا. فإن هذا الرجل كالشجرة التي تنبي مرًا و لو زرعت في تراب من السكر. ما زال يتعرض لي منذ خمس عشرة سنة، كأنه يلقي على وحدي أنا تبعة حماية اللغة العربية وإظهار محاسنها وبيانها، فهو عدوها وعدو دينها وقرآنها ونبيها، كما هو عدو الفضيلة أين وجدت في الإسلام أو نصرانية. دعا هذا المخذول إلى استعمال العامية وهدم العربية،

(١) راجع أنور الجندي "رجال اختلف فيهم الرأي"، دار الأنصار القاهرة د ت، من ص ٥٠ إلى ص ٥٢.

(٢) المصور في ٢٤ إبريل ١٩٣١ العدد ٣٤١.

فأخزاه الله على يدي، وأريته أنه لا في عيرها ولا نفيرها، وأنه في الأدب ساقط لا قيمة له، وفي اللغة دعي لا موضع له، وفي الرأي حقير لا شأن له فلما ضرب وجهه عن هذه الناحية وافتضح كيده دار على عقبيه واندس إلى غرضه الدنيء من ناحية أخرى. فقام يدعو إلى الأدب المكشوف فأخزاه الله مرة أخرى ولم يزد بعمله على أن انكشف هو. فلما خاب في الناحيتين، اتجه إلى الشارع الثالث فانتحل الغيرة على النساء والإشفاق عليهن، وقام يدعو المسلمين إلى إبطال حكم من أحكام دينهم وإسقاط نص من نصوص قرآنهم ظنًا منه أنهم إذا تجرأوا على واحدة هانت الثانية. وانفتح الباب المغلق الذي حاول هذا الأحمق فتحه طول عمره من نبذ القرآن وترك الإسلام وهجر العربية كأن إبليس لعنه الله قد كتب على نفسه (كمبيالة) تحت إذن وأمر (سلامة موسى) إذا محيت العربية أو غير المسلمين دينهم أو أبطلوا قرآنهم، فكانت البدعة الثالثة أن يدعو المسلمين جهرة إلى مساواة الرجل بالمرأة في الميراث فأخزاه الله

ثم قام هذا المفتون يدعو إلى الفرعونية ليقطع المسلمين عن دينهم، وظن أنه في هذه الناحية ينسيهم لغتهم وقرآنهم وآدابهم ويشغلهم عنها بالمصرولوجيا والوطنولوجيا، ثم أتم الله فضحه بما نشره أصحاب دار الهلال "[١].

* * *

هذا هو "النموذج" الذي تبنى نجيب محفوظ مهنيًا وفكريًا، وأخذ بيده إلى أن بات نجمًا من نجوم الرواية في مصر، ولعل رواية "أولاد حارتنا" كانت أنضج ثمرة من ثمرات هذا التبني، حيث استقى محفوظ فكرة الرواية من التصور الديني القائم على الثالوث: الأب والابن والروح القدس، فضلاً عن أنه رمز في بعض رواياته إلى الله بـ"الأب"، حتى إن جورج طرابيشي، كتب مؤلفًا في هذه الظاهرة سماه " الله في رحلة نجيب محفوظ الرمزية " ويصحبنا طرابيشي في كتابه إلى أولاد حارتنا وزعبلاوي والطريق والشحاذ وثرثرة فوق النيل وحارة العشاق وحكاية بلا نهاية، ليبين من خلال هذه الروايات والقصص أبعاد الرمزية

(١) أنور الجندي، مصدر سابق ص ٥٨.

عند محفوظ وأنه رمز فيها إلى الله بـ "الأب " لا سيما في رواية أولاد حارتنا حيث رمز إلى الله بـ"جبلاوي" واشتق اسم جبلاوي من "جبل" أي خلق، ورمز إلى "إبليس" بـإدريس ابن جبلاوي من زوجه الحرة، ويرمز إلى أبينا "أدم" بـ "أدهم" ابن جبلاوي من زوجه "الأمة" أما أمنا "حواء" فرمز إليها بـ" أميمة " وهو تصغير لأم، وأميمة هذه أمة أيضًا، ورمز إلى الجنة بحديقة بيت جبلاوي ورمز إلى أنبياء الديانات السماوية الثلاثة اليهودية والمسيحية والاسلام، فرمز إلى موسى عليه السلام بجبل و أسماه "جبل" لأن الله كلمه عند جبل سيناء. ورمز إلى عيسى عليه السلام بـ"رفاعة" وأسماه رفاعة لأن الله رفعه إلى السماء أما الرسول ﷺ فرمز إليه بـ "القاسم " وأسماه قاسمًا لأنه يكنى عليه الصلاة و السلام بـ"أبي القاسم"[١].

هناك العشرات من الدراسات التي ذهبت إلى ما ذهب إليه طرابيشي، غير أن دراسة الأخير-والتي نقلنا منها هذا التفسير الرمزي لرواية محفوظ-تعتبر أهمها لعدة أسباب منها أن "أولاد حارتنا" عندما نشرت بالأهرام مسلسلة في الفترة من ١٩٥٩/٩/٢١ إلى ١٩٥٩/١٢/٢٥ أثارت جدلاً واسع النطاق، وأول من فكك رموزها وسبر غورها هم علماء الدين (قبل جورج طرابيشي وغيره بنصف قرن)، ورفع الشيخ محمد الغزالي، رحمه الله، مذكرة إلى الرئيس جمال عبد الناصر مطالبًا بوقف نشرها بالأهرام؛ لأنهم تنبهوا إلى أن الرواية تحاكي في مسارها الروائي قصص الأنبياء وانتهى الأمر إلى استكمال فصولها بالجريدة على أن لا تنشر في مصر بعدها.

وبالفعل لم تنشر إلا في بيروت عام ١٩٦٠ ( دار الآداب )، وبعد تعرض محفوظ لمحاولة اغتيال في عام ١٩٩٤، أعادت جريدة الأهالي الناطقة بلسان حال حزب التجمع الشيوعي المصري نشر الرواية، ما أثار غضب محفوظ قائلاً: إنه لن ينشر الرواية حتى تسمح بذلك السلطات المصرية.

(١) راجع سهيلة زين العابدين حماد، مرجع سابق، وكذلك ورقتها التي قدمتها في مؤتمر عقد بالقاهرة للجنة الأدبيات الإسلاميات، في الفترة من ٧/٣١ إلى ٨/١ /١٩٩٩ بالمركز العام للشبان المسلمين بالقاهرة .

ثانيًا: أن العلمانيين اعتبروا الحملة على الرواية حملة "دينية ـ إرهابية"، وأن رجال الدين قوّلوا نجيب محفوظ ما لم يقله، وأنهم فسّروا الرواية تفسيرًا بعيدًا عما كان يقصده المؤلف، حتى صدر كتاب طرابيشي المشار إليه فيما سبق والأخير كاتب علماني لا ديني.

ومن ثم فإن شهادته لا يمكن عتبارها صادرة عن مرجعية دينية متطرفة، كما ـ وهذا هو الاهم ـ أن محفوظ أقر طرابيشي على ما كتبه من تفسيرات لأعماله الرمزية وذلك في رسالة بعثها له ونشرت في الغلاف الخلفي للكتاب، يقول فيها محفوظ لجورج طرابيشي: "بصراحة أعترف لك بصدق بصيرتك وقوة استدلالك ولك أن تنشر عني بأن تفسيرك للأعمال التي عرضتها هو أصدق التفاسير بالنسبة لمؤلفها"[(١)].

* * *

## دلالات التعاطي مع الرمز

### درس من معارك الستينات:

في الأول من شهر فبراير من عام ١٩٦٥ نشرت جريدة الأهرام القاهرية، في باب "دائرة المعارف"، التي كان يشرف عليها د لويس عوض مقالاً للدكتور محمد أحمد خلف الله، عن "يعقوب النبي"، استنسخ فيها خلف الله "معارف أهل الكتاب عن "يعقوب" عليه السلام، بما يطابق عقيدة أهل الكتاب في الأنبياء، وبألفاظ من ألفاظهم، دون أن يلقى بالاً، أو دون أن يحفل بأن هذه "المعرفة" المستجلبة، سوف يقرؤها الملايين من العرب والمسلمين، ومن شبابهم وطالبي المعرفة منهم خاصة، وأن عقيدة هذه الملايين مباينة كل المباينة لعقائد سائر الملل

(١) من تعليق محمود شاكر على ما نشر بالأهرام. راجع "أباطيل و أسمار"، مكتبة الخانجي، القاهرة ط٢ ١٩٧٢ القاهرة ص ٢٧٥، ٢٧٦.

من كتابية وغير كتابية في معنى "النبوة" والأنبياء "[1] حيث يقول خلف الله في ذكر يعقوب عليه السلام "إنه كان بين الأخوين التوأمين: العيص، "عيسو"، ويعقوب، "تنافس قوي حول من يكون كاهن الأسرة، ومستودع أسرار السماء"، وأن العيص: "نزل من بطن أمه أولاً، واعتبر لذلك الابن الأكبر، واستحق لذلك حقوق الابن البكر، وكان من أهمها حسب التقاليد: أن يكون المسؤول الأول عن الأسرة بعد وفاة الوالد، وأن يرث بركة السماء التي ورثها إسحاق عن إبراهيم، والتي تجعل منه كاهن الأسرة، ومستودع أسرار السماء، ومبلغ هذه الأسرار للبشرية، ولكن يعقوب كان يطمح إلى هذا المركز الديني، واستطاع بذكائه العملي الخارق أن ينتصر على أخيه، بحيلتين: الأولى، حين اشترى منه حقوق البكورية، وأفقده بذلك سنده الشرعي التقليدي. والثانية: حين احتال على أبيه بتدبير من أمه، وحصل على البركة التي كان من المفروض أن يتلقاها عيسو (وهو العيص)". ثم يقول: "وفي الطريق إلى الحدود السورية العراقية، حيث كان يقيم خاله لايان، رأى يعقوب رؤياه التي عدها وحي السماء والتي وعد فيها يعقوب بأن يكون ذلك المكان الذي رأى فيه تلك الرؤيا له ولأبنائه من بعده". ثم يقول: "أقام يعقوب بعد العودة إلى أرض شكيم، نابلس، وعاوده الوحي في شكل الرؤى والأحلام وأخذ يحارب الوثنية، ويدعو إلى نبذ الأوثان والأصنام، وعبادة الواحد الديان، فلم تستجب له القبائل الكنعانية، وناصبته العداوة، ورحل إلى الجنوب وأقام في منطقة بئر سبع، وظل هناك إلى أن كانت رحلته إلى مصر، مع أبنائه وأحفاده". انتهى... !!

واشتبك محمود شاكر مع جريدة الأهرام ومع كاتب هذا المقال، وألمح إلى أنه كتب بإيعاز من لويس عوض المشرف على باب "دائرة المعارف" بالجريدة، وصف شاكر المقال بأنه "سقيم" وأن ألفاظه "ركيكة" وأنه مشابه " للغة منشورات المبشرين التي يدسونها في أيدي أطفال الأزقة والحارات خلسة وخيفة وترقبًا "، وتساءل: "لست أدري كيف يطيق أمرؤ مسلم قرأ القرآن العظيم،

(١) محمود شاكر المصدر السابق ص ٢٧٧ ص ٢٧٨.

أو سمع آيات الله تتلى عليه، مما فيه ذكر أنبيائه ورسله، أن يقرأ هذا الضرب الغث من الكلام عن نبي من أنبياء الله صلوات الله عليهم، فضلاً عن أن يخطه بيمينه ويستودعه الورق، بل أن يرضى نسبته إلى نفسه، بل أن يذيعه على القراء الذين يعلم أنهم مثله مسلمون، مذيلا بتوقيعه؟"[1].

* * *

وواقع الحال إن هذه المعركة التي خاضها شاكر، تعد درسًا تستخلص منه العبر في مخاطر ومحازير استعارة مفاهيم أهل الكتاب خاصة فيما يتعلق بالعقيدة وقصص الأنبياء سواء في عمل فني أو روائي ثم اعتمادها كما هي حتى وإن جاءت مخالفة لما ثبت بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ، ولذلك فإنه من الاهمية أن يطلع القارئ على تفنيد محمود شاكر لهذا المنحى المنحرف يقول شاكر ردًا على ما كتبه خلف الله:

"وهذا الكاتب قد استخدم في معرض الحديث عن ثلاثة من أنبياء الله صلوات الله عليهم: "كاهن الأسرة" و"مستودع أسرار السماء" و"مبلغ هذه الأسرار للبشرية" و"المركز الديني" و"الوحي" مفسرًا بأنه الرؤى والأحلام !! وهؤلاء الأنبياء الثلاثة من رسل الله وأنبيائه الذين لا يتم لنا إيمان إلا بالإيمان بهم وتوليهم، والبراءة ممن يتبرأ منهم، أو ممن ينسب إليهم من الأفعال والأعمال والصفات ما يخل بعصمة الأنبياء وحقوق النبوة.

ومع ذلك، فإن كاتب هذه الكلمات، لم يذكر في كلماته قط أن يعقوب كان نبيًا من أنبياء الله، بل أقام مقام لفظ "النبي" الذي لا نعرف نحن ليعقوب صفة غيره، لفظ "كاهن الأسرة"، و"مستودع أسرار السماء"، و"مبلغ هذه الأسرار للبشرية"، وأن هذه الثلاثة هي "المركز الديني"، الذي كان يطمح إليه نبي الله يعقوب عليه السلام. ولا ندري لماذا فعل الكاتب ذلك، مع مخالفته تمام المخالفة لما نعرف نحن من معنى "النبوة"، ومع مخالفته أيضًا لما يصف به أهل الكتابين

(١) راجع المصدر السابق من ص ٢٧٨ إلى ٢٨٧.

يعقوب عليه السلام من أنه "أحد الآباء الثلاثة الكبار للعبرانيين"، يعنون إبراهيم وإسحاق ويعقوب عليهم أفضل الصلاة والسلام، وليس من صفته عندهم أنه "كاهن الأسرة"، أو "مستودع أسرار السماء، ومبلغها للبشرية"!!

ثم يدلف شاكر إلى تفكيك مصطلح "الكاهن" تاريخيًا ولغويًا، ليخلص من ذلك إلى أن الكاتب ـ لجهله بسيرة يعقوب عليه السلام من جهة، وبالمضمون اللغوي والمعرفي للمصطلح من جهة أخرى ـ حشر كلمة "كاهن" حشرًا في غير موضعها، ففيما يتعلق بالتحليل التاريخي يقول شاكر:

"ولفظ "الكاهن" عند القوم، هو الذي ينحر الذبائح المفروضة في اليوم أو الأسبوع أو الشهر، ويتولى فوق ذلك ضروبًا من الخدمة في محافل العبادة، كالعناية بالآنية القدسة والنار المقدسة، وحمل تابوت العهد، وسائر ما هم مكلفون به من فرائض. ولكن هذا النظام لم يكن له أصل قديم على عهد إبراهيم وإسحاق ويعقوب عليهم السلام، بل هو مما افترضه عليهم، فيما يقولون، موسى عليه السلام، كما جاء في الإصحاح التاسع والعشرين من سفر الخروج مفصلاً مشروحًا. فهذا شيء كان بعد أنبياء الله الثلاثة، بقرون متطاولة. وليس لهذه الوظيفة التي افترضت على سلالة هارون عليه السلام، مدخل في شأن النبوة والأنبياء".

أما التفكيك اللغوي فيظهر جهل الكاتب بحقيقة المصطلح عند أهل الكتاب، وبحقيقة اللفظ عند العرب فيقول:

"والذي له شبهة تمس هذا المعنى، هو اللفظ العربي: "الكاهن" وهو عند العرب، الذي يتعاطى الخبر عن الكائنات في مستقبل الزمان، ويدعي معرفة الأسرار، كشق وسطيح وغيرهما، وهو شبيه بالعراف والمنجم، ولكن ليس للكاهن عند العرب صفة دينية ينسب إليها فهذا خلط سقيم جدًا بين معنيين متباينين، لا يقوله إلا جاهل بحقيقة ما عليه ألفاظ القوم من الكتابيين، وغافل عن حقيقة ألفاظ العرب التي تدور في كلامهم".

ثم يلفت شاكر الكاتب المسلم إلى أن يكون بالغ الحساسية والحذر عند التعاطي مع مفاهيم الكتابيين عن النبوة والأنبياء والوحي، وأن ينزل الأنبياء

منزلتهم التي ارتضاها الله لهم وأخبرنا بها في كتابه الكريم، فيقول:

"وأدع هذا الآن إلى ما جاء فيما نقلته آنفًا في شأن يعقوب عليه السلام وسيرته. وذلك ما ذكره الكاتب باختصار غريب عن سفر التكوين في الإصحاح الخامس والعشرين والسابع والعشرين، من ارتكابه شر الحيل في شراء "البكورية" من أخيه العيص "عيسو"، وما تواطأ عليه هو وأمه من غش أبيه إسحاق عليه السلام وخديعته، حتى سرق منه "البركة" التي كان حقها لأخيه العيص. ومثل هذه الأخبار شائعة عن الأنبياء في كتاب القوم، بلا حرج منهم في ذكرها وإثباتها، ويلتمسون المخرج منها بضروب من الاحتجاج معروفة لمن يطلبها. ونحن المسلمين ننزه أنبياء الله عن ارتكاب الكبائر الموبقة، قبل النبوة وبعد النبوة؛ لأن الله هو الذي يصطفي من رسله من يشاء، والله أعلم حيث يجعل رسالته، وما كان الله ليصطفيهم من شرار الخلق، بل من خيارهم وأكرمهم عليه وعلى الناس. ولا نرى أن نبيًا يختاره الله للنبوة، كان يكون في ماضيه محتالاً، ينال مطمحه بالغش والخديعة والتخابث على أبيه حتى ينال بركته. فإن فعل، فإن الله ليس له مكره حتى ينزل بركته على هذا الخبيث المحتال، دون أخيه الذي خدع عن حقه. فهذا كله قدح في النبي في ديننا، وإكراه لله سبحانه وتعالى على ما ليس لأحد من خلقه أن يكرهه عليه بدعاء أو غيره".

ثم يفصل شاكر المرجعية الإسلامية التي يحيلنا إليها لضبط مثل هذا التعاطي، لا سيما أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك الشأن، واستدعاء الشواهد المشابه والتي حدثت في صدر الدعوة، ليختتم في النهاية خطورة هذا المنحى الذي اختطه خلف الله، خاصة وأن الأجيال اللاحقة من الكتاب والأدباء العلمانيين ما زالت تحذو حذو الأخير وكما سيأتي بيانه فيما بعد.. يقول شاكر:

"هذا فضلاً عن البيان الصادق ممن لا يسعنا خلافه، ففي الحديث الصحيح الذي رواه أحمد في مسنده، من طريق مجالد، عن الشعبي، عن جابر بن عبد الله: أن عمر بن الخطاب أتى بكتاب أصابه من بعض أهل الكتاب، فقرأه على النبي صلى الله عليه وسلم. قال: فغضب وقال: أَمُتَهَوِّكونَ فيه يا ابن الخطاب! (التهوك، التحيز حتى

يسقط في هوة ) والذي نفسي بيده، لقد جئتكم بها بيضاء نقية. لا تسألوهم عن شيء، فيخبرونكم بحق فتكذبونه، أو بباطل فتصدقونه. والذي نفسي بيده، لو أن موسى كان حيًا ما وسعه إلا أن يتبعني"، وفي حديث عبد الله بن ثابت أنه قال: "والذي نفس محمد بيده، لو أصبح فيكم موسى ثم اتبعتموه وتركتموني لضللتم، إنكم حظي من الأمم وأنا حظكم من النبيين".

وقد بين ذلك عبد الله بن عباس، فيما رواه أبو عبد الله البخاري في صحيحه، في باب الشهادات إذ قال: "يا معشر المسلمين، كيف تسألون أهل الكتاب، وكتابكم الذي أنزل على نبيه ﷺ أحدث الأخبار بالله، تقرأونه لم يُشَبْ، (أي لم يخلط بشيء مستحدث)، وقد حدثكم الله أن أهل الكتاب بدلوا ما كتب الله، وغيروا بأيديهم الكتاب، فقالوا: هو من عند الله ليشتروا به ثمنًا قليلاً؟ أفلا ينهاكم ما جاءكم من العلم عن مساءلتهم؟ ولا والله ما رأينا منهم رجلاً قط يسألكم عن الذي أنزل إليكم". وصدق ابن عباس فيما قال في زمانه، ولا يزال صادقًا في زماننا!!

ونعم، قد جاء الإذن ممن لا تسعنا مخالفته بالتحديث عن أهل الكتاب، فقال ﷺ، من حديث عبد الله بن عمرو: "أن النبي ﷺ قال: بلغوا عني ولو آية وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج، ومن كذب على متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار"، رواه أبو عبد الله البخاري في صحيحه، في كتاب الأنبياء، فرفع الله عنا بذلك الحرج في معرفة ما يقوله أهل الكتاب في قصص الأنبياء وغير قصص الأنبياء.

ولكن هذا أمر له ميزان وضوابط، من ذلك ما قال الشافعي رضي الله عنه: "من المعلوم أن النبي ﷺ لا يجيز التحدث بالكذب، فالمعنى: حدثوا عن بني إسرائيل بما لا تعلمون كذبه. وأما ما تجوزونه، فلا حرج عليكم في التحدث به عنهم". وضابط ذلك أن نعرض ما جاء في كتبهم على كتابنا، فما وافق كتابنا، فهو حق، وما خالفه نص أو خالفت معانيه ومراميه ما نعلمه من ديننا، فنحن نكل إليه أمره، وليس لنا أن نصدقه، وإن جاز من بعض الوجوه أن نذكره في كتبنا أو نرويه. ولكن لا بد من بيان ذلك للناس، حتى لا نتهوك في الحيرة والتناقض والبلبلة، فإن الأمر كله عندنا دين نحن مسؤولون عنه يوم القيامة بين يدي رب العالمين. وكيف لا

نسأل عن مثل هذه، والله وصف هذه الأمة بصفة ملزمة، توجب عليها اليقظة في النظر، والتحري في العلم ومتابعة كل شيء من أمر الدين والدنيا بحذر وبصر وأمانة، فقال سبحانه في سورة البقرة: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾، وكفى بشهادة الحق أمانة يحملها العدل المتحري للصدق.

وإذن، فمن مخالفة نص القرآن ونص الحديث أن نعرض لأحاديث أهل الكتاب عن أخبار الأنبياء أو غيرهم، ثم نمضيها على الوجه الذي يروونه، بلا تعقيب على وجه المخالفة بيننا وبينهم. ولكن أكبر الإثم في حق شباب المسلمين وعامتهم، ومن لا يحسن أن يبصر وجه الحق لجهله ولغرارته وقلة معرفته، أن تساق إليه هذه الأخبار كأنها قصص وتاريخ، بلا أدنى حذر من التهوك في تصديق ما يخالف عقيدتنا في أنبياء الله ورسله. فما ظنك إذن، إذا عمد إنسان إلى نزع صفة "النبوة" كما نعرفها، عن نبي من أنبياء الله وعن آبائه، وإدخالهم في غمار الكهانة والعرافة والتنجيم والتحدث بأسرار السماء، مما هو عندنا باطل مطروح لا يقبل؟ والذي تحدث به الأنبياء من النذارة والبشارة وأنباء الغيب، ليس هو "أسرار السماء"، بل هو تبليغ حق يريد الله أن يهدي إليه خلقه، ليطيعوه ويعبدوه، ويلتمسوا به الهداية إلى صراط مستقيم. وما ظنك بعد إذا كان أمرؤ، يجعل نبوة النبي رؤى راء وأحلام حالم، بلا تدبر في معنى ما يقول؟ إن هذا لأمر جلل مخوف العواقب. وما ظنك إذا التمس هذا الكاتب كل حيلة في التعبير، ليخرج من ذكر "النبوة"، وما تقتضيه من تنزيه النبي عن أخلاق لا تليق بالأنبياء، ويلقي ذلك على أمة تعلم علم اليقين أن يعقوب عليه السلام، نبي مرسل إلى قومه، ثم ينسب إليه أفعالاً وأوصافًا تقدح في نبوته عند أهل الإسلام؟ أليس ذلك خليقًا أن يضلل النشء ويلفتهم بغرابة القصص، عن حقيقة معنى "النبوة"، وما تقتضيه من أخلاق؟ وما ظنك إذا استخدم لهذا كله ألفاظًا تدور عند أهل الكتاب، أو ألفاظًا شبيهة بألفاظهم دون ألفاظ أهل الإسلام، وهو في جميعها مخطئ، في فهم ألفاظ أهل

الكتاب وغير ألفاظهم؟"[١].

وهـذا الـدرس وثيق الصلة بمعركة أخـرى اشتبك فيها محمود شاكر مع د محمد مندور، إذ كان للأول موقف رافض كما أسلفنا من استعارة مصطلح "أهل الكتاب" وتوظيفها في أي عمل فكري أو إبداعي إلا وفق معايير وضوابط محددة، وكان للثاني داعيًا للانفتاح على تلك المصطلحات، بدعوى أنها جزء من التراث الروحي للبشرية جمعاء، فكتب في روز اليوسف مهاجمًا موقف شاكر قائلاً "... وأكثر خطرًا وضراوة وضررًا من تهمة الخروج على القومية العربية، ممثلة في الإطار التقليدي للقصيدة، تهمة الخروج على الإسلام بدعوى أن الشعر الجديد يستخدم أحيانًا ألفاظًا كثيرة التردد في دين كريم يعترف به الدين الإسلامي نفسه، كالدين المسيحي، مثل لفظة "الخطيئة" ولفظة "الخلاص" ولفظة "الصلب"، فهذه تهمة غبية. ونحن المسلمين نعتبر جميع الديانات السماوية جزءًا من تراثنا الروحي للبشرية جمعاء. ونحن حتى لو افترضنا العكس، لما جاز هذا التخبط في الاتهام، مراعاة لمشاعر إخواننا في الوطن الذين شاركونا دائمًا أفراحنا وأحزاننا ومعاركنا الوطنية الكبرى ضد الاستعمار والرجعية والإقطاع والرأسمالية الجشعة، وهم إخواننا وأشقاؤنا الأعزاء الأقباط"[٢].

ونلاحظ هنا أن د مندور أشار صراحة إلى أن موقف شاكر قد يثير فتنة بين عنصري الأمة (المسلمين والإقباط)، وهو اتهام كثيرًا ما يستخدم لتخويف المخالف في الرأي وإسكاته، إن لم يكن في مضمونه الخفي استعداءً للسلطة على هذا المخالف أو الوشاية به غير أن شاكرًا خاض غمار هذه المواجهة بشفافية قلما نجدها بين الباحثين المصريين، وبمنهج عقلاني رصين، حفظ من خلاله للمسلمين حقوقهم، ولم ينقص، في الوقت نفسه، للمخالفين لهم في العقيدة حقا ولنتأمل هذه التساؤلات التي وجهها شاكر لغير المسلمين:

"وقبل أن أبدأ في بيان ما أريد من خطر هذه الكلمات المختلفة التي تلقي

(١) نقلًا عن محمود شاكر، أباطيل وأسمار، مصدر سابق ص ٢٠٦.

(٢) راجع محمود شاكر أباطيل وأسمار من ص ٢٠٧ إلى ص ٢١٩.

بلا حساب، أحب أن أسألَ سؤالاً، لا أوجهه إلى الدكتور مندور، بل لكل من لا يدين بالإسلام من المواطنين: ما الذي يجرح مشاعر أحد منهم، إذا قلنا إن لفظ "الخطيئة"، و"الخلاص"، و"الفداء"، و"الصلب"، وهي ألفاظ ذات دلالات واضحة في العقيدة المسيحية، ليست لها هذه الدلالات عندنا نحن المسلمين، وليس لها تاريخ أو أثر في حياتنا، كتاريخها وأثرها في حياتهم، وأن المسلم إذا استعملها، فإنه يستعمل ألفاظًا لا تؤدي معنى واضحًا في نفسه؟ وبلا ريب، لا يستطيع مجيب أن يقول: إن هذه المقالة تجرحني وتؤذي مشاعري! فإنه عندئذ يكون متجنيًا أكبر التجني، في إلزام من لا يدين بدينه، أن يدين بمدلولات ألفاظ لا أصل لها في عقيدته. أليس كذلك؟".

ثم يلتفت إلى د مندور واضعًا أمامه هذه "المقابلة" الذكية قائلاً:

"وإذا جاز للدكتور مندور أن يقول هذا للمسلمين، حتى ينتهوا عن إنكار ذلك على مَن يستعمله، لجاز أيضًا لمن يعكس الأمور من المسلمين أن يقول لأهل المسيحية: أرجوكم أن لا تستعملوا لفظ "الخطيئة"، و"الخلاص"، و"الفداء"، و"الصلب"؛ لأن ذلك يجرح مشاعر المسلمين؟ أمن العدل أن يطالب أحد نصرانيا بمثل هذه الحجة المتهافتة؟ هذا خلف من القول رديء".

ثم يعرج إلى مناقشة قول د مندور بأن استخدام رموز مستقاه من أصحاب الديانات الأخرى لا بأس به بدعوى أن هذه الرموز تنتمي إلى ما أسماه بـ "الإرث الروحي للبشرية جمعاء".

"فقول الدكتور مندور "إننا نحن المسلمين نعتبر جميع الديانات السماوية جزءًا من تراثنا الروحي للبشرية جمعاء"، قول لا يقوم على ساق صحيحه ولا ساق عرجاء وليس يصحُّ له أن يُذيع مثل هذا على الناس، بلا احتفال ولا تقدير لدلالاته. وأقلُّ ما فيه من الخطأ أن قائله لا يحسن أن يفرق بين معنى "الديانة" كما يعرفها كل ذي دين، وبين معنى "الكتاب" الذي أنزله الله على نبي من أنبيائه. فالمسيحي مثلاً، لا يعدُّ الديانة اليهودية ولا الديانة الإسلامية جزءًا من تراثه الروحي، وإلا انتقص عليه دينه - واليهودي أيضًا، لا يعد الديانة المسيحية،

ولا الديانة الإسلامية جزءًا من تراثه الروحي، وإلا انتقص عليه دينه – وكذلك المسلم، لا يعدّ الديانة اليهودية ولا الديانة المسيحية جزءًا من تراثه الروحيّ، وإلا انتقص عليه دينه؛ لأن كل ديانة من هذه الثلاث عقيدة شاملة منتزعة من كتابها كما هو عندها، وكما تفسرّه، وكل عقيدة منها تنقض كثيرًا من عقائد الديانتين الأخريين، فغير معقول بوجه من الوجوه أن تعدّ شيئًا مما تنقضه جزءًا من تراثها الروحي، إلا إذا كان معنى "التراث الروحي" متّسعًا للتناقض الذي لا يقبله عقل عاقل! !".

ثم يمضي في مناقشة مستفيضة لما وصفه مندور بـ"الإرث المشترك بين الأديان الثلاثة" قائلاً:

فنحن المسلمين إنما أمرنا أن نؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله، وأن الله تعالى أنزل التوراة على موسى عليه السلام، وأنزل الإنجيل على عيسى بن مريم عليه السلام، وأنزل القرآن على محمد ﷺ بالحق مصدِّقًا لما بين يديه من الكتاب ومُهيمنًا عليه، أي شاهدًا عليها أنها حق من عند الله، أمينًا عليها، حافظًا لها، فما وافق القرآن فهو الحق، وما خالفه، فالله حاكم بيننا وبينهم فيه يوم القيامة. وهذا بلا ريب صريح المعقول. أما أن يكون ما وافق القرآن وما خالفه جميعًا جزءًا من التراث الروحي للمسلمين وغير المسلمين، فهذا إبطال " لقضية الدين كله "، ويكون معناه عندئذ أن تنمحي جميع الفروق بين الديانات وخير للناس يومئذ أن يعترفوا جميعًا ببطلان دياناتهم، ويلتمسوا لأنفسهم دينًا آخر يجتمعون عليه. وهذا شيء لا يقول به أحد من أهل الأديان".

ويتابع شاكر شرح "الدلالات الدينية" لهذه الرموز الأربعة: الخطيئة، الفداء، الصلب، الخلاص.. أن كل منها ذات حمولة عقيدية ينبغي أخذها في الاعتبار لكل من عرف أن للكلمة حرمة وتعلم كيف تفسر وكيف توضع موضعها:

"وهذه الألفاظ الأربعة ينبغي أن تدرس بلا غموض ولا إبهام... وبلا استهانة بدلالاتها كما يحلو ذلك للدكتور مندور وغيره ممن يعدُّها رموزًا لتُراث روحي، لا بأس على المسلم في استعمالها.

كلاً ! إن على المسلم كل البأس؛ لأنه طريق محفوف بالمخاطر، لمن صدق نفسه، وعرف حرمة الكلمة كيف تقال، وكيف تفسَّر، وكيف توضح في موضعها.

وترتيب هذه الكلمات الأربعة في دلالتها عند القوم يأتي هكذا: " الخطيئة "، ثم " الفداء "، ثم " الصلب "، " ثم الخلاص ".

وتلخيص معنى هذه الألفاظ الأربعة في العقيدة المسيحية: أن الله سبحانه وتعالى لما خلق آدم من تراب وقال له: ﴿يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين﴾، فأزلهما الشيطان عنها. فبهذه المعصية كما نقول نحن، وهي " الخطيئة " عند النصارى، أصبحا هما وذريتهما تحت سلطان هذه الخطيئة، لا ينفكون منها، واستحق البشر جميعًا، بخطيئة والديهم، عقاب الآخرة وهلاك الأبد، وهذا هو ناموس العدل الذي لا يتغير، يستحقه من عصى الله سبحانه عندهم، ومن ورث خطيئة آدم وزوجه، فإن عاقب الله آدم وذريته على خطيئتهم بهلاك الأبد، فذلك ما يوجبه ناموس عدله في حكمه، ولكن ناموس رحمته يستوجب العفو عنهم، فناقض ناموس العدل، ناموس الرحمة، فتطلب الأمر شيئًا يجمع بين الرحمة والعدل، فكانت الفدية التي يتم بها ناموس العدل، ويتحقق بها ناموس الرحمة. ولكن ينبغي أن تكون الفدية طاهرة غير مدنسة. وليس في الكون ما هو طاهر بلا دنس إلا الله سبحانه وتعالى. ولكن تعالى الله عن أن يكون فدية، فأوجبت المشيئة أن يتخذ جسدًا يتحد فيه اللاهوت والناسوت، فاتحدا في بطن امرأة من ذرية آدم هي مريم، فيكون ولدها إنسانًا كاملاً من حيث هو ولدها، وكان الله – تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا – في الجسد إلهًا كاملاً، فكان المسيح الذي أتى ليكون فدية لخلقه، وهذا هو " الفداء ". ثم احتمل هذا الإنسان الكامل والإله الكامل، أن يقدَّم ذبيحة، ليكون ذبحه تمزيقًا لصك الدينونة المصلت على رأس بنى آدم، فمات المسيح على الصَّليب. فاستوفى ناموس العدل بذلك حقه، واستوفى ناموس الرحمة بذلك حقه، وهذا هو "الصلب" وكان احتمال ذلك كُلِّه كفارة لخطايا العالمين، تخلّصهم من ناموس هلاك الأبد، وهذا هو " الخلاص ". ولما كان البشر كلهم خطاة بخطيئة أبيهم آدم وأمهم، فهم هالكون هلاك الأبد، ولا ينجيهم من عقاب

الشريعة الإلهية العادل المخيف، سوى إيمانهم بالمسيح الفادي، وبحضوره في كل وقت في قلوب المؤمنين، في الفرح والحزن، والشقاء والسعادة. فهو الذي يؤازرهم بما يحتاجون إليه من العون والحكمة، ويخلصهم من ثقل الخطيئة، وينجيهم من العقوبة المستحقة عليهم منذ كانت الخطيئة الأولى.

وينتقل بعد ذلك شاكر إلى قياس هذه الرموز الأربعة على "عقيدة المسلمين" مبينًا تهافت الدعوات المدافعة عن الاتجاهات التي تستخدمها دونما اكتراث بمدلولاتها الدينية:

"وهذه "الألفاظ الأربعة" لا تعامل معامل أشباهها، من جهة دلالتها على عقيدة متكاملة. فالخطيئة، في لغة العرب الجاهليين، ثم في لغة المسلمين، لا تحمل شيئًا من معانيها ولوازمها في لغة النصارى، وإن كان اللفظ واحدًا، ومعصية آدم عندنا معصية كسائر المعاصي، تمحوها التوبة، وخطيئة كسائر خطايا الناس، تغسلها المغفرة ممن يملك المغفرة، وهو الله سبحانه. وقد بيّن الله ذلك في قوله: ﴿وقلنا يا آدم أسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين * فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين * فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم﴾. فكانت توبة آدم ماحية لمعصيته في الدنيا والآخرة، لا تستبع عقوبة باقية، وأن الله سبحانه كتب في صحف إبراهيم وموسى: ﴿ألا تزر وازرة وزر أخرى﴾. فلا يرث مولود خطيئة والد ﴿وأن ليس للإنسان إلا ما سعى * وأن سعيه سوف يرى * ثم يجزاه الجزاء الأوفى﴾. فهذا ينقض على المسلم استعماله لفظ "الخطيئة"، بمدلولها في الديانة المسيحية. لأن هذا الضرب من "الخطيئة"، لا أصل له في عقيدته، بل هو منهي أن يعتقد بتوارث الخطيئة لأنه إذا اعتقد ذلك كذّب خبر الله في كتابه، بأن لا تزر وازرة وزر أخرى، وتكذيب خبر الله واعتقاد خلافه كفر مجرد. لا يختلف في ذلك أحد من المسلمين، ولا العقلاء عامة، مسلمين أو غير مسلمين.

وإذا بطل أن يكون للفظ "الخطيئة" عند المسلمين معنى يحمله، كالذي هو

عند النصارى، بطل أن تحتاج معصية آدم إلى فدية تتطلبها ضرورة الجمع بين الرحمة والعدل. و"الفداء" بالمعنى الذي تدل عليه عقيدة النصارى، غير مفهوم عند أحد من المسلمين، ولا يرى ما يستوجبه، إذ لم تكن الخطيئة عندهم متوارثة في الذرية. وأما ما استوجب معنى الفداء من ألوهية المسيح وبنوته لله، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا، فإن الطفل الصغير يقرأ في أول ما يقرأ: ﴿قل هو الله أحد * الله الصمد * لم يلد ولم يولد * ولم يكن له كفوًا أحد﴾. ثم يتعالى حتى يقرأ بعد ذلك: ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم قل فمن يملك من الله شيئًا إن أراد أن يهلك المسيح ابن مريم وأمه ومن في الأرض جميعًا﴾، إلى آيات كثيرة بهذا المعنى، فاستحال أن يكون ذلك من عقيدة أحد من المسلمين. وإذا استحال هذا، استحال ما يوجب معنى "الفداء"، ولا يبقى لهذا اللفظ سوى المعنى اللغوي العربي المشهور.

وإذا بطل هذان المعنيان لهذين اللفظين: "الخطيئة" و"الفداء"، على الوجه الذي هو من عقيدة النصارى وديانتهم، واستحال أن يقولهما المسلم وهو يعتقد فيهما ما يعتقده النصاري، لم يكن للفظ " الصلب " بعد ذلك أي معنى، سوى المعنى اللغوي المشهور، سواء كان المسيح قد صلب كما يعتقد النصارى، أو لم يصلب، كما يعتقد المسلمون، بما أنبأهم الله سبحانه وتعالى، إذ يقول في كتابه الكريم، حين ذكر اليهود، وكفرهم بآيات الله وقتلهم الأنبياء بغير حق، ﴿وقولهم إنا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وإن الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم إلا اتباع الظن وما قتلوه يقينًا * بل رفعه الله إليه وكان الله عزيزًا حكيمًا﴾.

وإذا استحال أن يكون لهذه الألفاظ الثلاثة معنى عند مسلم يعتقد صدق ما أنزل على رسول الله ﷺ ربه من القرآن، استحال أن يكون للفظ "الخلاص" معنى مفهوم عنده، على الوجه الذي يعتقده من يدين بالنصرانية وعقائدها.

وإذا استحال أن يكون لهذه الألفاظ الأربعة: "الخطيئة" ثم "الفداء" ثم "الصلب"، ثم "الخلاص"، معنى عند المسلم على الوجه الذي تدل عليه عند

أصحابها، فكيف تكون جزءًا من تراثه الروحي؟ أهذا كلام يعقل، كلا بلا ريب، لا يعقله مسلم و لا نصراني ولا مجوسي ولا ما شئت من أصحاب العقائد والديانات، ولا يخرج عن أن يكون سخفًا لا يستغل بمثله النصارى إرادة أن نستلب مودتهم. ولن يؤذيهم ويجرح مشاعرهم أن نكون صرحاء في التعبير عن وجوه الخلاف بيننا وبينهم في العقيدة، ولكن ربما آذاهم أن تتخذ ألفاظ عقيدتهم لهوًا، بإدخالها في باب المداهنة السخيفة التي لا تدل على عاطفة صحيحة، بل على آفة شديدة في هذه العاطفة. وكيف لا يؤذيهم، وهم يعرفون أننا نقول لهم شيئًا فيما يمس عقائدهم ونحن نبطن في الحقيقة إنكاره وتكفير القائل به، إن هذا الفعل أقرب إلى السخرية بهم والاستهزاء بعقولهم. وهذا بيان كاف في هذا الأمر إن شاء الله."

ويشير شاكر في السطور التالية، إلى أن عقيدة الشاعر الدينية ليست معيارًا للحكم على ما إذا كان الشعر حسنًا أو رديئًا، وأنه لا يعيب الشاعر أن يأتي بألفاظ ملته، طالما كان صادقًا.

وأنه ربما يكتب الشاعر النصراني قصيدة استخدم فيها الخطيئة والفداء والصلب والخلاص، يهتز لها المسلم اهتزازه لأية قصيدة أخرى:

"أما مسألة استخدام الشعر الجديد لهذه الألفاظ الأربعة، فلا بد من تحديد وجهة نظر إلى هذا الموضوع. فالشعر تراث عام في كل لغة من اللغات، وسواء كان المتكلم بهذه اللغة مشركًا، أم يهوديًا، أم نصرانيًا، أم مجوسيًا، أم مسلمًا، أم جاحدًا لذلك كله كافرًا به، فمن حقه أن يستخدم شعر اللغة للبيان عما في نفسه، لا يملك أحد أن يدفعه عن ذلك، وليس يجعل شعره حسنًا أن يكون اعتقاد الشاعر حسنًا عند قارئه، ولا يجعله سيئًا أن يكون اعتقاد الشاعر سيئًا عند قارئه. فالشعر، هو كما قالت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها: "الشعر كلام، فحسنه حسن، ورديئة رديء، فخذ الحسن واترك الرديء".

وإذا كان الأمر كذلك، فليس يعيب شعرًا يقوله نصراني أن يأتي فيه بألفاظ أهل ملته، ما دام صادقًا في التعبير عن نفسه بكلام جيد يدخل في باب الشعر. وتأتي على النفوس أزمان وأحوال، تكون بعض ألفاظ العقيدة كأنها جو شامل محيط بالنفس الإنسانية، عميق الوخز فيها، شديد التفجير لها من نواحيها، فتجري

الألفاظ عندئذ في مد النفس، تلوح معبرة عن معان مختزنة من تجارب القرون التي عاشت بهذه العقيدة، ومن التجربة الحديثة التي نبعت وانبثقت في نفس هذا الشاعر أو ذاك. فالنصراني المعتقد في "خطيئة" أبيه آدم أنها خطيئة لا تمحوها توبة، وأنه ورث هذه الخطيئة في دمه، وأن نكال الهلاك الخالد جاثم على روحه، إذا استدفعه الإحساس الطاغي الصادق إلى الإبانة عن كل ما في نفسه من تراث دينه وعقيدته وثقافته، فذكر بعد ذلك "الفداء"، و"الصلب"، و"الخلاص"، في حق موضعه من الشعر، فقد أحسن غاية الإحسان في الإبانة عن نفسه، وعسى أن يقرأه المسلم وغير المسلم، ممن شم طرفًا من معرفة عقائد النصرانية، فيهتز لهذا الشعر اهتزازه لأي شعر آخر، ضمن بيانًا مشرقًا عن إحساس صحيح نابض".

وانتقد شاكر ما زعمه كاتب بالأهرام: "أن أكبر ما أضافته الحركة الشعرية الجديدة هو الاستعانة بالرمز، فالصلب عند كثير من الشعراء، رمز لتضحية الإنسان في سبيل القيمة التي يؤمن بها"، وتساءل: لماذا كان "الصلب" رمزًا للتضحية ولم يكن القتل، ولا الشنق ولا المثلة، ولا "الخازوق"، وما دام الأمر يتعلق باللفظ دون دلالته المرتبطة بمصلوب بعينه أو مقتول أو مشنوق أو ممثل به أو مخوزق !! وأما "الخطيئة" فلم يقل لنا ما هو الرمز الذي اتخذت له. والإسلام كما يعرف "الخطيئة" وهي التي يحتقبها أبناء آدم، يعرف "المعصية" و"الذنب"!

ويستبعد شاكر "فكرة المؤامرة" لشيوع هذه الرموز و عزا تسويقها إلى التقليد الأعمى "بلا فهم لما تنطوي عليه من الدلالات. وكلما نشأ ناشئ منهم، قام له من يثني عليه ويمتدحه ويذيع بشعره، حتى يجتذب إلى تقليده آخرين. وتفشت الكلمات، وطال عليها بعض الأمد. فلما جاء الاعتراض عليها، التمسوا تفسيرًا لهذه الألفاظ المقلدة التي لا صدى لها في نفوسهم، فقالوا هي "رمز" فإذا سألتهم: رمز لماذا؟ ولم كانت هذه الأربعة دون غيرها هي الرموز؟؛ لم يحيروا جوابًا، إلا كالجواب الذي أسلفنا ذكره، بما فيه من المغالطة. فالأمر كله مبني على تقليد مجرد، لا قيمة له، فالمقلد لا يفلح أبدًا، وإنما يفلح من الإحساس بالشيء من قرارة نفسه، وقليل ما هم في كل من يتكلم"(١).

(١) سهيلة زين العابدين حماد مصدر سابق.

# الرواية المصرية وتفكيك منظومة القيم

## (إحسان عبد القدوس نموذجًا):

من الأمور المثيرة للدهشة، أنه رغم مرور المجتمع المصري للعشرات من المعارك والاشتباكات الثقافية والفكرية والتي كانت وثيقة الصلة بالسياسة، فإن القوى المحافظة لم تكترث كثيرًا بما كان يكتبه إحسان عبد القدوس من روايات، فالأخير ربما لم يكن -وكما يبدو للجميع- مؤثرًا سياسيًا، ولم يشارك بشكل مباشر وواضح في صناعة الأحداث، فالكل كان ينظر إليه على أنه محض "أديب" أو "روائي" فحسب، رغم أن رواياته لعبت أخطر الأدوار في تفكيك منظومة القيم الاجتماعية في مصر، والعبث في عقل الرجل والمرأة المصرية، وتحريضهما على تبني قيم بديلة وشاذة، ولعل الذي أتاح لرواياته اختراق العقل المصري بسهولة ويسر دون غيره من الروائيين المصريين، هو أن معظم أعماله تحولت إلى أعمال سينمائية، في وقت كانت السينما فيه، تتبوأ موقع السيادة المطلقة على ما عداها من وسائل الإعلام ومنابر الجذب الجماهيري، وعندما دخل التلفزيون حلبة المنافسة، كان أيسر وسيلة نقلت روايات عبد القدوس إلى غرف نوم كل فتاة وشاب وأسرة في طول البلاد وعرضها، بل لا يسعنا في هذا الإطار إلا القول أن روايات عبد القدوس مهدت السبيل، للجمعيات النسائية الداعية إلى "تحرير المرأة"، ونقل الأسرة المصرية من حالة الاعتماد على "مرجعيتها الإسلامية"، في ضبط وبناء علاقاتها بمحيطها الاجتماعي، إلى الاعتماد على "المرجعية الغربية" في بناء وضبط تلك العلاقات، إذ جعل عبد القدوس "الجنس" هو القوام الأساسي الذي تدور حوله قصصه، وهو الغاية الوحيدة التي تصبو إليه شخوصه، وفي إطار هذا القوام يعمد إلى تمرير إهدار ثوابت العفة عند كل من الرجل والمرأة، ففي "بئر الحرمان"

تبرير لاستسهال "فض غشاء بكارة " الفتيات الصغيرات: فعندما اكتشف "البطل ـ د حسن "، أن زوجته غير عذراء راح يبحث عن "الرضى النفسي" بالاعتداء على فتيات قاصرات، وفض غشاء بكارتهن. وفي "الكلمة الناقصة" يروي تفاصيل "زنى المحارم" باستعراض علاقة الابن بزوجة أبيه ودعا إلى زواج المتعة في "فوق الحلال والحرام" وفي "البحث عن خيانة" يبرر خيانة الزوجات لأزواجهن، وفي "كل النساء" اعتبر شرف البنت نوعًا من التقاليد التي ينبغي على الفتاة التحرر منها، وتقديم اللذة و المتعة على الشرف إذ يقول على لسان البطل: "ليس هناك شيء اسمه الشرف لأنك لا تؤمنين بأن هناك شيئًا اسمه التقاليد"، وفي "أرجوك أعطني هذا الدواء" جعل خيانة الزوجة لزوجها علاجًا يفيد في إعادة الزوج الخائن إلى حضن زوجته!! وفي " أنف وثلاث عيون" يرسم صورة للمعاشرة الجنسية والإنجاب خارج إطار الزواج، ليبطل بعد ذلك في "أنا حرة" الزواج ويحل العلاقات غير المشروعة، داخل إطار من القبول الاجتماعي لتلك العلاقات، ففي الأخيرة يروي قصة حب جمعت بين أمينة وعباس: وعاشر الأخير الأولى ثماني سنوات بلا زواج لأنه لم يكن يؤمن به وخاف على حبه من الزواج "إنه حب أشبه بالأساطير.. بل هو أسطورة حية لا تزال تعيش بيننا في عصر عزت فيه الأساطير.. وقد آمن الناس كلهم بهذا الحب.. لم يشك أحد فيه بعد أن عاش واستقر هذه السنين الطويلة.. لم يجرؤ أحدهم اتهام عباس في حبه لأمينة ولم يجرؤ أحد على اتهام أمينة في حبها، حتى إن المجتمعات كلها اعترفت بهذا الحب وأصبحا يدعيان إليها وكأنهما زوجان، والمجتمعات المحافظة القليلة التي لا تعترف بحبهما لم يأبها بها ولم يعيراها اهتمامًا".

تقول الناقدة والأديبة سهيلة زين العابدين حماد والتي درست اثنين وخمسين قصة ورواية لإحسان عبد القدوس: "جعل سلوك شخوص قصصه رجالاً ونساء، فتيانًا وفتيات يدور في فلك الغريزة الجنسية، لا أسرة ولا زواج ولا احترام لرباط الزوجية ولا أمومة ولا بنوة ولا أخوة ولا عمل ولا سعي على طلب الرزق ولا دين ولا

عبادة ولا صوم ولا صلاة ولا قيم ولا أخلاق ولا مبادئ.. ولا يوجد رجل في قصصه إلا وله وكر يمارس فيه شهواته و نزواته باستثناء شريف الهنداوي اليهودي الديانة فلم يحدثنا الأستاذ إحسان عن أية خيانة له بل لم يجعل له وكرًا يصطاد فيه النساء كما جعل ذاك الوكر لأبطال قصصه من المسلمين.. والرجل في قصصه وحش كاسر يفترس النساء والفتيات والصغيرات والأرامل والمطلقات والحوامل والعذارى".

وفي موضع آخر تقول: "لقد اعتبره الكثير خير من عبر عن المرأة وعن أحاسيسها ومشاعرها مع أنه امتهن المرأة أيما امتهان وأساء إليها أيما إساءة؛ فالمراة في نظره عبدة لغريزتها الجنسية التي تسيرها وفق ما تشاء لا كابح يكبحها ولا ضابط يضبطها. تسلم نفسها لكل الرجال وتجمع بين أكثر من رجل في آن واحد. عرّى جسدها وجعله حقًا مباحًا لكل الرجال. لا قيمة ألبتة في نظره ووفقًا لقصصه لعذريتها وشرفها، لقد جرّدها من زوجيتها وأمومتها وبنوتها وأخوتها كما جردها من شرفها وملابسها ودعاها إلى الحرية المطلقة وحررها من كل القيم والتعاليم السماوية بل سد أمامها كل أبواب الفضائل وفتح أمامها كل أبواب الخطايا والرزائل"[١].

أعتقد أن روايات عبد القدوس على هذا النحو، كانت دعاية لمشروع سياسي تغريبي استهدف المجتمع المصري، وتوفرت له أسباب النجاح - زخم إعلامي قادر على اقتحام قرى ونجوع ومدن مصر- خلّف تركيبة أخلاقية عبرت عن نفسها فيما بعد في صورة الجرأة على اقتراف ممارسات بعضها لم يعد المجتمع يعيرها اهتمامًا بالسكوت عنها والتخلي عن إدانتها مثل السفور والتعري والاختلاط بين الجنسين، وانتشار قصص "الحب" بين الطرفين، حتى بات من العيب أو من الغريب أن لا يمر شاب أو فتاة بتجربة إقامة علاقة مع الآخر، وبعضها الآخر في صورة "انفلات أخلاقي سري" مثل تعاطي المخدرات والخمور والزواج العرفي وزنى المحارم والخيانات الزوجية، وهروب الفتيات من بيوتهن.. إلخ والقائمة

(١) راجع سهيلة زين العابدين حماد، مصدر سابق.

بلا ريب طويلة، والذي ساعد على تفاقم هذه الظاهرة أن هذا الاتجاه التخريبي لم يعوقه أية مقاومة اجتماعية منظمة بسبب حالة الفراغ التي خلفتها غياب الجماعات الدعوية وتجفيف منابعها على مدى العقود الخمسة الأخير من القرن الماضي (العشرين).

* * *

# الفصل الخامس

# معركة «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية»

كانت معركتا "الفن القصصي في القرآن " لـ د محمد أحمد خلف الله، و"أصوات المد في التجويد القرآني" لـ تغريد عنبر، أقرب ما تكون إلى ما يشبه "البروفة" أو "الاختبار" على إمكانية حشر الرأي العام، في قضايا علمية هي في الأصل من اختصاص الجامعة، وقياس قدرته على الضغط على الأخيرة لحملها على، إجازة أطروحات علمية إما "ضعيفة" ـ مجاملة لقرابتها لذوي النفوذ والسطوة داخل الجامعة ـ وإما "معتدية" على الدين: أصوله وأركانه، مجاملة لتيار فكري وسياسي، معادٍ للاتجاهات الوطنية التي تتدافع عن هوية مصر العربية والإسلامية، وممسك في الوقت نفسه بزمام الكلمة المقروءة والمسموعة والمرئية في مصر (و في العالم العربي).

هذه البروفة (أو هذا الاختبار) ـ رغم فشلها في هاتين التجربتين ـ غير أنهما مثلتا "تراثًا" أو "خبرةً" تواصلت معها فلول الماركسية بمصر، واستفادت منها في اشتباكها مع كل مَن يعارض نزوعها نحو إعادة إحياء رغبتها في ماركسة الفكر والثقافة والتقاليد في المجتمع المصري، بعد سقوط الفكر الماركسي عسكريًا في أفغانستان، واقتصاديًا في المجتمع الروسي.

في الفترة ما بين عامي ١٩٩٢ ـ ١٩٩٥ شهدت مصر تجربة مماثلة لمعركتي "خلف الله، وتغريد عنبر"، بيد أنها تتميز عن هذه وتلك، في أنها تعتبر تجسيدًا كاملاً لفكرة توظيف الرأي العام، على نحو ما أسلفنا، لابتزاز الجامعة، وإرهابها، لحملها على النزول ـ مكرهة ـ إلى مجاملة "مدرس" بها مراعاة لعلاقة القرابة الفكرية التي تربطه بـ"أستاذ" يعمل بها أيضًا ويتمتع بنفوذ واسع مع دوائر صناعة القرار خارج الجامعة من جهة، ويمثل في الوقت نفسه، رمزًا كبيرًا من رموز الماركسية المصرية والتي تحتل مناطق النفوذ والسيطرة على الساحة الثقافية في مصر، من جهة أخرى. واعتبرها د محمد عمارة تحولاً نوعيًا كبيرًا

في موقف الماركسيين المصريين إزاء المقدس الإسلامي فـ "التنظيمات الشيوعية المصرية ـ وبخاصة تلك التي كان لها وزن ووجود في الشارع المصري ـ قد التزمت الصمت تاريخيًا بفضيلة الابتعاد عن التعرض للعقائد الدينية، أو التحليل للمأثور الديني، بمناهج المادية الجدلية و المادية التاريخية.. و حتى في "مدارس الكادو" ـ داخل التنظيمات الشيوعية ـ لم يكن يدرس الإلحاد للأعضاء.. كانت تدرس المادية الجدلية والمادية التاريخية، وكانوا يسربون الفكر المادي ليحل محل العقائد الإيمانية بطرق غير مباشرة، ويمرون سريعًا على العبارات المباشرة التي تنكر الألوهية وتنتقد الدين، في أعمال ماركس ( ١٨١٨ ـ ١٨٨٣ )، وأنجلز ( ١٨٢٠ ـ ١٨٩٥ )، ولينين ( ١٨٧٠ ـ ١٩٢٤ )، وستالين ( ١٨٧٩ ـ ١٩٥٣ ). وإذا سئلوا عنها وخاصة من الأعضاء الذين لم يلحدوا بعد ـ قالوا: إنها خاصة بالدين المسيحي، واللاهوت الرجعي للنصرانية الأوربية، الذي تحول إلى مبرر للاستغلال الطبقي في المجتمعات التي كتبت فيها هذه الأعمال الفكرية "ولعل الماركسيين المصريين ـ بهذه التجربة التي نحن بصددها ـ في نظر د عمارة قد تخلوا" عن هذا الذكاء التقليدي وعن هذا الحذر التاريخي.. وتجاوزوا الخطوط الحمراء، التي رسموها هم لأنفسهم إزاء الدراسات الدينية، فلم يعودوا يكتفون بنقد الجماعات الإسلامية.. بل ولا حتى مناقشة "الفكر" الإسلامي.. وإنما غدوا يخضعون "المقدس الإسلامي" ـ وفي مقدمته القرآن الكريم ـ للتحليل الماركسي "(١).

كان بطل هذه التجربة د نصر حامد أبو زيد: ولد عام ١٩٤٣ بقرية متاخمة لمدينة طنطا بمحافظة الغربية ( قرية قحافة )، التحق عام ١٩٦٠ للعمل بهيئة الاتصالات في وظيفة "عامل فني لا سلكي"، وانتقل إلى القاهرة عام ١٩٦٨، وحصل عام ١٩٧٢ على درجة الليسانس في الآداب من قسم اللغة العربية بجامعة القاهرة، وعين معيدًا بكلية الآداب، وتدرج في الوظائف إلى أن رقي إلى درجة أستاذ مساعد عام ١٩٨٧. والجدير بالذكر هنا أن نصر حامد أبو زيد، حصل على معظم ترقياته

(١) د محمد عمارة، التفسير الماركسي للإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط٢ ـ ٢٠٠٢، ص ٧، ٨.

في قسم اللغة العربية، في الوقت الذي كان فيه د جابر عصفور، رئيسًا للقسم، ويتمتع في الوقت نفسه بسلطة أبوية، على بعض قنوات صناعة القرار داخل الجامعة، وأخرى روحية مع "الحرس القديم" لما تبقى من تيار ماركسي تحول ـ بعد سقوط دولتهم ـ إلى أساليب المراوغة والمناورة والتخفي تحت واجهات التنوير والعقلانية وما شابه، ويملك. منافذ إعلامية احترفت الشوشرة والتهييج، ما جعلها أداة تخويف وابتزاز للمخالفين لها ـ فضلاً عن ارتباطات "برجماتية"، مع جماعات مصالح مرتبطة بدورها مصلحيًا وفكريًا وسياسيًا بأجنحة قوية داخل السلطة، ما جعل جابر عصفور يرتقي فجأة وبسرعة ليتبوأ، أعلى سلطة ثقافية في مصر، وهي "الأمانة العامة للمجلس الأعلى للثقافة".

في ظل هذا المناخ تقدم أبو زيد في شهر مايو من عام ١٩٩٢ بما سماه "إنتاجًا علميًا" إلى "اللجنة العلمية الدائمة" بجامعة القاهرة للحصول على درجة أستاذ. ويبدو أن "أبا زيد" كان مطمئنًا ـ استنادًا إلى هذا الواقع الجديد الذي أشرنا إليه فيما تقدم ـ إلى منطق "الواسطة" ـ أو المجاملة ـ وليس إلى صرامة "التقييم العلمي المحايد" في تمرير ما اعتبره "إنتاجا علميا"!. إذ شمل هذا الإنتاج أولاً كتابين هما: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية[١] ونقد الخطاب الديني[٢]. ثانيًا أحد عشر بحثًا ومقالًا وهي: "الكشف عن أقنعة الإرهاب: بحثًا عن علمانية جديدة"[٣]، "ثقافة التنمية وتنمية الثقافة"[٤]، "التراث بين الاستخدام النفعي والقراءة العلمية"[٥]، "قراءات التراث في كتابات أحمد صادق سعد"[٦]، "إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني"[٧]، و"المسكوت عنه في خطاب

(١) الناشر: دار سيناء للنشر القاهرة ط ١٩٩٢.

(٢) الناشر: دار الثقافة الجديدة القاهرة ط ١٩٩٢.

(٣) نشر في مجلة أدب و نقد، القاهرة العدد ٥٥ يونيو ١٩٩٠.

(٤) نشر في مجلة القاهرة العدد ١١ـ ١٩٩٠.

(٥) نشر بمجلة أدب ونقد القاهرة العدد ٧٩ مارس ١٩٩٢.

(٦) ألقي في مؤتمر ولم ينشر.

(٧) ألقي في مؤتمر ولم ينشر.

ابن عربي"[١]، و"مفهوم النص في العلوم الدينية"[٢]، "التأويل في كتاب سيبويه"[٣]، "الإنسان الكامل في القرآن"[٤]، "مقدمة ترجمة اليوشيدو ـ روح اليابان"[٥]، و"مركبة المجاز من يقودها؟ وإلى أين"[٦] . وكان مثيرًا للدهشة ما كشفه التقرير العلمي الذي اعتمدته الجامعة، من أن "هذا الإنتاج لم يظهر منه في سوق الكتب سوى الكتاب الأول عن الإمام الشافعي، وأما الثاني كان لا يزال مشروعًا ينتظر الظهور في السوق، وباقي البحوث والمقالات ظهرت في مجلات محدودة الانتشار، أو تحت النشر في هذه المجلات أيضًا، وهي مجلات غير محكمة غالبًا" واعتبر التقرير هذا "الإنتاج إجمالاً أشبه بالأعمال السرية التي لم ينشر أكثرها في دوريات علمية محكمة"[٧]. وهذا السبب وحده يكفي لعدم اعتماد هذا الإنتاج لترقية صاحبه لدرجة أستاذ.

في التاسع من شهر مارس عام ١٩٩٣ انعقدت اللجنة العلمية الدائمة، والتي تضم ١٣ أستاذًا من جميع الجامعات المصرية (عدا جامعة الأزهر والجامعة الأمريكية)، وتتكون من الأساتذة: شوقي ضيف، أحمد هيكل، رمضان عبد التواب، نبيلة إبراهيم، محمود حجازي، كمال بشر، محمود مكي، مصطفى هدارة، عبد السلام عبد العزيز، عوني عبد الرؤوف، محمود ذهني، عبد الصبور شاهين، سيد حامد النساج.

وجرت العادة على تشكيل لجان فرعية لفحص الإنتاج العلمي، حيث يقدم كل عضو في اللجنة تقريره، وللجنة العلمية الدائمة أن تأخذ بما تراه. وفي حالة د أبو

(١) مجلة الهلال، القاهرة، ١٩٩٢.

(٢) مجلة إبداع، القاهرة عدد ٤،٥ ـ ١٩٩١.

(٣) مجلة ألف للبلاغة المقارنة، الجامعة الأمريكية، عدد ٨ ـ ١٩٨٨.

(٤) بالإنجليزية، نشر بمجلة جامعة أوساكا للدراسات الأجنبية باليابان، عدد ٧١ ـ ١٩٨٨ .

(٥) نشر بـ دائرة الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٠.

(٦) مجلة ألف، عدد ١٢ ـ ١٩٩٢ .

(٧) راجع التقرير العلمي الذي قدمه د عبد الصبور شاهين، للجنة العلمية الدائمة، و الذي أورده في كتابه: قصة "أبو زيد " وانحسار العلمانية في جامعة القاهرة، دار الاعتصام، القاهرة، د.ت ص ٢٠.

زيد، شكلت لجنة فرعية ثلاثية مكونة من د عوني عبد الرؤوف ود محمود مكي ود عبد الصابور شاهين. انتهى التقريران الأول والثاني إلى طلب الترقية، أما التقرير الثالث المعد من د عبد الصبور شاهين رفض الترقية مؤكدًا أن الأعمال المقدمة من الباحث تحتاج إلى إعادة نظر وتنقية ولا يرقى إنتاجه لدرجة الأستاذية.

ووفقًا لقوانين ولوائح الجامعات المصرية تم توزيع التقارير الثلاثة على أعضاء اللجنة العلمية الدائمة، لقراءتها ومناقشتها ثم التصويت عليها لاختيار أكثرهم صلاحية ليكون معبرًا عن رأي اللجنة العلمية، وفي النهاية أخذت الأخيرة بتقرير د عبد الصبور شاهين، ووقع الجميع على ذلك بمن فيهم د عوني عبد الرؤوف ود محمود مكي (وامتنع د سيد حامد النساج عن التوقيع)[(١)].

ثم رفع التقرير النهائي إلى كلية الآداب، وفور تسلم الأخيرة للتقرير، تبلور على إثره موقف، اشتمت منه رائحة رغبة قسم اللغة العربية بالكلية، "مجاملة" رئيس القسم د جابر عصفور في د نصر حامد أبو زيد، فعلى الرغم من أن القانون لا يسمح لمجلس الكلية ولا لمجلس قسم اللغة العربية، بأن يكتب تقريرًا علميًا أبدًا، ولكن يجوز له أن يكتب ملاحظات.. تكون موضع اعتبار إذا كانت ملاحظات حق.. وأنه من حق مجلس الجامعة ألا يأخذ بها.. رغم ذلك بادر المجلسان (للقسم، وللكلية) بتنظيم مظاهرة احتجاج، وكتبا تقريرين تقدما بهما لمجلس الجامعة، طالبا الأخير بترقية الباحث!!. غير أن مجلس الجامعة برئاسة د مأمون سلامة -حتى ذلك الحين- انتصر للقانون وللشرعية، ووافق في ١٩٩٣/٣/٩ على تقرير اللجنة العلمية الدائمة والذي اعتمد توصية د عبد الصبور شاهين برفض ترقية الباحث الدكتور نصر حامد أبو زيد (هذا الموقف للجامعة سيتغير فيما بعد لأسباب تثير الشفقة).

بعدها أشارت صحيفة الشعب في عددها ١٩٩٣/٤/١٦ إلى أن "جماعة أبو زيد دفعوا الطلاب وبعض الأساتذة الذين لا شأن لهم بالمسألة إطلاقًا، للتدخل، حيث جمعوا توقيعات خمسمائة طالب وسبعين أستاذًا في مذكرات، لتقديمها

(١) راجع: جمال عبد الرحيم، الملحدون الجدد، القاهرة، ط ١-٢٠٠١، ص ١٤، ١٥، ١٦.

للجامعة، تعلن الاحتجاج على ظلم د نصر حامد أبو زيد، ويطالبون، بترقيته، رغم أنف اللجنة العلمية، ورغم أنف مجلس جامعة القاهرة".

الأحداث اللاحقة كشفت عن أن ثمة "سيناريو" كان معدًا خارج الجامعة، كسلاح "بديل"، سيجري غمده في جسد كاتب التقرير - د عبد الصبور شاهين - ورئيس الجامعة د مأمون سلامة - حال فشل قسم اللغة العربية في حمل الجامعة على العدول عن قرارها الرافض لترقية "أبو زيد": فمن جهة لوحظ آنذاك أن د غالي شكري نشر ملفًا كاملاً عن "جاليليو" بمجلة "القاهرة" في عدد ديسمبر ١٩٩٢ أي في تاريخ جاء متزامنًا مع عشية كتابة التقارير العلمية بشأن أبحاث د نصر، مما يعني أن شيئًا كان مبيتًا بليل. ومن جهة أخرى، لم يكد يمر تسعة أيام على قرار مجلس الجامعة، حتى صدرت أكبر صحيفتين في مصر وفي العالم العربي، هما الأخبار والأهرام، وفي يوم واحد ( يوم ١٩٩٣/٣/١٨ )، بمقالات "ابتزازية" تكاد تردد كلامًا واحدًا، وهتافات واحدة، وكأن جهة واحدة هي التي كتبتها، وإن خرجت على الصحف بإمضاءات مختلفة !

ففي الأخبار وفي الصفحة الأدبية، نشر تحقيق صحفي اتهم اللجنة العلمية الدائمة بـ" ممارسة دور إرهابي على الفكر العلمي"، وفي نفس الصفحة كتب جمال الغيطاني مؤيدًا لما ورد في التحقيق من اتهامات بـ"الإرهاب"، وفي نفس اليوم في الأهرام، كتب غالي شكري واصفًا ما يجري بالجامعة بأنه يعد "امتدادًا للإرهاب الأصلي"(١). هذا التوافق في الزمن وفي مفردات اللغة المستخدمة، لم يكن محض صدفة، فضلاً عن أن هذا الخطاب - الذي لم يخرج عن كونه مجرد سب وقذف وشتيمة وحسب - تبنته أقلام كثيرة محسوبة على المعسكر العلماني عمومًا، والماركسي بصفة خاصة، ففي الأهرام (١٩٩٣/٣/٣١ ) أعاد غالي شكري ترديد نفس الهتافات المعادية للجامعة عندما تساءل عما إذا كان هناك: "في موازاة الإرهاب المتستر بالدين، إرهاب آخر امتداد الإرهاب الأصلي"، وقالت الأهالي ( ١٩٩٣/٤/٧ ) "إن ظهور التطرف والإرهاب في المؤسسات العلمية يعد

(١) الأخبار والأهرام في ١٩٩٣/٣/١٨.

بادرة خطيرة تتضاءل إلى جانبها كل حوادث العنف والتطرف"، وفي نفس اليوم (١٩٩٣/٤/٧) وصفت صفحة "الحوار القومي" بالأهرام قرار اللجنة العلمية بأنه يدفع بالجامعة إلى " كيان محسّن شكليًا من "كتّاب سيدنا" القائم على أحادية الفكر، والتلقين المبسط الزجري الإرهابي، الذي يفرخ لنا حفظة نصوص مصبوبة في قوالب جامدة، تخاصم العقل، وحرية الفكر، وتجبن عن ارتياد آفاق الإبداع التي لا نهاية لها، من خلال ابتكار، وتطوير مناهج، وأدوات البحث العلمي في جميع المجالات"، وفي نفس اليوم (١٩٩٣/٤/٧) وفي جريدة الأهرام أيضًا أعاد الشاعر أحمد عبد المعطي حجازي، ما سبق أن قرره غالي شكري من أن "القضية قضية قومية؛ لأنها تبدو لنا أثرًا من آثار الضغوط التي يمارسها الآن أهل التطرف والإرهاب، ومن الجائز أن يكون الذين ضحوا بحرية الفكر في هذه القضية - وهم من وقّعوا على التقرير الثالث، أو من أخذوا به - واقعين تحت هذا الضغط، يستشعرون الخوف، ويطلبون النجاة".

وفي روزاليوسف (١٩٩٣/٤/٥)، اتهم فاروق عبد القادر، كاتب التقرير د عبد الصابور شاهين بأنه يحمل "حقدًا ضاريًا" على د نصر حامد أبو زيد! وقال أيضًا "هل بوسع أي منصف تبرئة رئيس الجامعة ونائبه للدراسات والبحوث - وذكرهما بالاسم - من تهمة "التواطؤ" أو على الأقل الخضوع للابتزاز باسم الدين، ومن ثم التخاذل"، وفي (١٩٩٣/٤/١٥) كتبت صباح الخير في تعليقها على الأزمة: "إن جامعة القاهرة مسحت بالعقل المصري البلاط، ووضعت على رأسها عمامة كبيرة بدلاً من القبة، وارتدت اليشك والبرقع، وتوارت خلف أبواب الحريم"، وأضافت المجلة أن الجامعة ارتكبت "أكبر كارثة ثقافية في القرن العشرين، بعد أن أعلنت نفسها خميني جديدًا في منطقة الشرق الأوسط"، ووصفت قرار اللجنة العلمية بأنه "أكبر خيبة في تاريخ العلم، وأعظم بلوى تشهدها الحضارة ونحن على أبواب القرن الحادي والعشرين".

ومن الأهمية هنا أن نشير إلى أن جريدة الشعب في عدد ١٩٩٣/٤/١٣ نشرت تحقيقًا صحفيًا على صفحة كاملة، جاء فيه على لسان د نصر أبو زيد وبعض المؤيدين له أن "الجامعة لها الحق في اختيار قرارها، حسب أي تقرير"، فلما

سئلوا لماذا لم يتقدم الدكتور أبو زيد بتظلم؟ قالوا: "احترامًا للجامعة نفسها"، فقال المحرر: "طالما أن الجامعة بهذا الاحترام، فلم كل هذه الضجة على قرارها الذي تتخذه؟ فأجاب أحد أعضاء اللجنة: "إن المسألة ليست مسألة ترقية نصر أبو زيد أو خلافه، ولكنها فرصة لهذا الفريق من كهنة العلمانيين، لإقامة معركة لفرض نوع من الفكر سقط في بلاده وذهب إلى غير رجعة". والجدير بالذكر هنا أن نفس التحقيق أشار إلى واقعة تثبت شفافية اللجنة العلمية ونزاهتها وحيدتها إذ لفت المحرر إلى أن شقيق د عبد الصبور شاهين تقدم منذ ثلاث سنوات للترقية إلى درجة أستاذ فلم تجز اللجنة ترقيته، وأخوه عضو في هذه اللجنة، وحسّن من إنتاجه، وتقدم مرة أخرى، بصورة أفضل، حسبما طلب منه، وأجيز".

ولعل فهمي هويدي كان محقًا عندما علق على هذه "المظاهرة العبثية"، التي نظمها العلمانيون من أجل عيون " أبو زيد" بقوله: "المفارقة العظمى في الأمر، أن كل هذا القصف والبطش والتخويف والتلويث، تم باسم مكافحة التطرف والإرهاب في الجامعة"، وتساءل "أريتم كيف ضرب لنا المثقفون المثل في الاعتدال؟"[١].

في غضون ذلك استشعر المكتب الدائم لنوادي هيئات التدريس بالجامعات المصرية، خطورة هذه الحملة المنظمة التي يقودها المعسكر العلماني، لإهانة الجامعة ورموزها، وتعرضها لأشرس "بلطجة إعلامية"، لحملها على تسليم سلطاتها العلمية، ليد الماركسيين والجهلاء من جهة، وللملحدين الراغبين في تصفية حساباتهم الفكرية والسياسية مع المدافعة عن هوية الدولة من جهة أخرى. شاء المكتب الدائم، أن يؤكد انحياز الجامعة للجانب العلمي من القضية، ويستعلي بهذا الجانب على "الشهوات السياسية" للماركسيين المصريين ومن ظاهرهم من التيارات اللادينية، دون أن ينتصر لطرف على حساب طرف آخر، فأصدر بيانًا شدد فيه على "استقلال الجامعة"، مصدقًا على شرعية قرارها العلمي، بعدم أحقية "أبو زيد " في الترقية، معربًا عن إدانته لهذا "الابتزاز"

(١) الأهرام عدد ١٩٩٣/٤/٢٠.

الماركسي - العلماني.

وجاء بالبيان: "تتعرض جامعة القاهرة إلى حملة صحفية منظمة تستهدف التأثير على قرارات مجلسها من خلال تجريمها والإساءة إليها وإلى نخبة من أساتذتها الأعلام الذين يشكلون اللجنة العلمية الدائمة للترقيات في الأدب العربي. وقد اتخذت هذه الحملة ذريعة من حالة أحد الزملاء الذين لم يوفقوا في الترقية إلى وظيفة أستاذ، وبصرف النظر عن الانتماءات السياسية للصحفيين الذين يشنون هذه الحملة فإن المكتب الدائم للنوادي يود أن يعبر عن الآتي:

أولاً: يؤكد المكتب الدائم على ضرورة احترام استقلال الجامعة والحفاظ على القوانين والأعراف الجامعية الأصلية التي يضمنها الدستور و قانون تنظيم الجامعات.

ثانيًا: يعبر المكتب عن تقديره لمجلس جامعة القاهرة، ويدين أسباب الابتزاز التي تهدف إلى النيل من استقلال الجامعة.

ثالثًا: يؤكد المكتب على أن القوانين والقنوات والهياكل الجامعية كفيلة بحل جميع المشاكل التي تنتاب العمل في الجامعة من خلال المجالس والمؤسسات الجامعية.

رابعًا: يحذر المكتب من العواقب الوخيمة لمثل هذه الحملات الهوجاء التي لا ترتكز على مقومات سليمة، والتي تهدف إلى بث بذور الفتن، مما ينعكس سلبيًا على انتماء الطلاب وعلى قضية الاستقرار.

مقرر المكتب العام

د. بدر الدين غازي

* * *

وعلى الجانب الآخر تجنب المدافعون عن هوية الدولة في اشتباكهم مع التيار اللاديني، التورط في مثل ما تورط فيه الأخير: السب والقذف والشتيمة والابتزاز وإرهاب كل من لا يروق رأيه لهم. بل العكس أخضعوا "فكر" الباحث فقط للنقد وأبدوا رأيهم فيه، وخلصوا إلى نتائج ومطالب: ففي أهرام يوم السبت

١٩٩٣/٤/١٠. وبعد أن سجل تحفظاته على بعض ما ورد في بحوث د نصر أبو زيد قال د مصطفى محمود".. وهذا صاحبهم الذي اتهم الصحابة وأنكر إعجاز القرآن وحيّا سلمان رشدي وصفق لكارل ماركس، قرأنا له على العين والرأس، ولم ننكر عليه حقه في التفكير ولا حريته في أن يختار الرأي الذي يستريح إليه.. لم ننكر عليه إلا النيشان والدرجة.. لأن مطلوبه أصبح حينذاك أكثر من أن نقرأ، وأكثر من مجرد أن نستمع.. وإنما أصبح مطلوبه أن نذعن.. ثم أن نضرب لسيادته سلامًا.. ثم أن نهتف له.. ثم أن نضع على رأسه ريشة.. وإلا أصبحنا إرهابيين وحينذاك اختلفنا.. وحق لنا أن نختلف.. فمن منا أذنب.. و من منا يرهب الآخر؟!! "

وفي أهرام الثلاثاء ١٩٩٣/٤/٢٠ تناول فهمي هويدي عداوة نصر أبو زيد الشديدة لنصوص القرآن والسنة من جهة، وجهله بالتاريخ وأصول الفقه من جهة أخرى، ثم عرج إلى مفهوم "الحرية في البحث العلمي" قائلاً: "ثمة كلام ينبغي أن نتصارح في شأنه يتصل بقضية حرية البحث العلمي والضجة التي أثيرت من حولها".

ذلك أن الذين يدعون إلى إطلاق تلك الحرية بغير ضوابط ودون مراعاة لقيم المجتمع ونظامه العام، يخطئون في فهمهم للحرية، ويلعبون بالنار في ذات الوقت، خصوصًا إذا فتحوا بذلك الفهم المغلوط باب العبث بعقائد الناس ومقدساتهم.

في سياق مماثل استشهدنا من قبل بما قررته المحكمة الدستورية العليا في الولايات المتحدة، من أن الحرية التي تستحق الحماية القانونية، هي فقط تلك التي تحترم في الممارسة قيم المجتمع الأساسية. ونزيد الأمر إيضاحًا هذه المرة، مستشهدين برأي واحد من أعلام القانون في مصر، هو الدكتور عصمت سيف الدولة، الذي كتب يقول في بحث له حول الموضوع: إن سلامة المجتمع وجودًا وحدودًا أو أرضًا وبشرًا شرط موضوعي لحق حرية التعبير فيه، بمعنى أن من يعبر عن فكرة دارت في رأسه تتضمن تقويض المجتمع لا بد للمجتمع أن يجرمه ويحرمه ويمنعه أو يقيده، والمجتمع ليس مجرد وجود وحدود، وأرض وبشر،

بل ثمة رابطة تضم كل هذه المفردات لتصبح مجتمعًا واحدًا، وهي بعد نتيجة تاريخية لتفاعل كل تلك المفردات.. إنها ما يسمونه "الحضارة" ويعنون بها القيم المادية والروحية والفكرية، والفنية والأخلاقية الخاصة بالمجتمع المعين، والتي يستنكر الناس تحقيرها أو الخروج عليها، وتتضمن كل الدساتير، وكل القوانين في العالم أحكاما تحرم وتجرم وتمنع الاعتداء بحجة حرية التعبير على تلك العناصر المتداخلة في تكوين المجتمع نفسه.

في ضوء ذلك فإننا نقرر ـ والحديث لا يزال لهويدي ـ بوضوح أن العبث بالنصوص الشرعية المتمثلة في القرآن والسنة على وجه التحديد، ينبغي أن يظل بمنأي عن الذين يتذرعون بحرية التعبير أو البحث، ويروجون لدعاوي تستهدف تعطيل النصوص وإجهاضها باسم تاريخية النص، أو نسبية الأحكام الشرعية، أو غير ذلك من مداخل العدوان على عقيدة المجتمع وضميره. وأضاف: "بذات القدر من الوضوح نقول: بأن الاجتهاد المقبول والمشروع في النص الديني، هو فقط الذي ينطلق من الالتزام به، ويعمد إلى وضعه في إطاره الصحيح، ليستخلص منه أقصى طاقة ممكنة تسهم في إنهاض المجتمع وتقدمه وصلاح أمر الخلق في الدنيا والآخرة، وكل اجتهاد معاكس يستهدف ضرب النصوص الشرعية وتقويض بنيانها لا يدخل في حرية البحث وإنما يقع في المحظور الذي يتعين على المجتمع أن يمنعه ويحرمه خصوصًا إذا كان الدستور ينص على أن الإسلام دين الدولة والشريعة هي المصدر الأساسي لقوانينها. إذ في مثل هذه الحالة الأخيرة لا يعد العبث بالنصوص عدوانًا على عقيدة الأمة فقط.. ولكنه يصبح أيضًا عدوانًا على الدستور والنظام العام في البلاد".

وفي ١٩٩٣/١١/١٤ يضبط محمد جلال كشك في مجلة أكتوبر، د نصر حامد أبو زيد متلبسًا بـ:

أولاً: إخلاله بالشروط الأكاديمة للبحث إذ يقول ".. والخطأ هو أن دراسته ـ إن استحقت التسمية ـ فهي تقع في ١١٠ صفحات من القطع الصغير ( حجم كتاب الجيب )، تعتمد اعتمادًا يصل إلى درجة الشبه على دراسة سابقة للشيخ أبو زهرة

رحمة الله عليه.. ليس فقط عن الشافعي بل وعن أبي حنيفة. وقد أحصينا في هذا الكتيب الذي لا يزيد عن أربع ملازم من الحجم العادي، ثلاثين استشهادًا من الشيخ أبو زهرة! وأحيانًا أكثر من مرة في الصفحة الواحدة ذات العشرين سطرًا.. ومعلوماتنا عن الشروط الأكاديمية أنها ترفض مثل هذا البحث إلا إذا اعتبر تعليقًا على مؤلفات أبو زهرة".

ثانيًا: جهل أبو زيد بالتاريخ يقول كشك: "في هذه الدراسة التي يحاول بها الدكتور إثبات رجعية الإمام الشافعي وتعصبه للعروبة وانتهازيته، اتهمه بأنه الوحيد من بين الفقهاء الذي قبل التعاون مع الدولة الأموية وسعى لكي يعينه بنو أمية واليًا في بخران! وطبع ذلك وطرح بالأسواق ثم تقدم للترقية، وفي مجلس الجامعة رفع مثقف يده قائلاً: عفوًا ياسادة إنها ليست قضية فكر ولا رأي.. بل فضيحة جهل! لأن الإمام الشافعي ولد بعد انتهاء الدولة الأموية بـ١٨ سنة.. وهذه ليست غلطة يسكت عليها.. لأنها أساس البحث كله الذي ربط موقف الشافعي من النص القرآني والسنة واللغة العربية بنزعته - أي الإمام - المتعصبة للعرب ولدولة العرب..بني أمية! والدكتور نصر نفسه يقرر أن هذه العمالة هي "أهم انحياز للشافعي للقرشية" فإذا ثبت بطلان الزعم انهار البحث كله، فهو خطأ يخرج البحث تمامًا من دائرة العلم والتاريخ بل الجدية ويسقط حقه في مجرد النشر، أما كاتبه فهو يخرجه من دائرة المثقفين، فضلاً عن الجامعيين!

ثالثًا: قيام د نصر أبو زيد بتزوير النصوص التي نقلها عن "أبو زهرة" رحمه الله: يقول د نصر حرفيًا ص ١٦ "ولكن أهم صور التعبير عن انحياز الشافعي للقرشية أنه الفقيه الوحيد من فقهاء عصره الذي تعاون مع الأمويين مختارًا راضيًا خاصة بعد وفاة أستاذه مالك بن أنس (١٧٩هجرية) الذي كان له من الأمويين موقف مشهود بسبب فتواه بفساد بيعة المكره وطلاقه.. وموقف الإمام أبي حنيفة (١٥٠ هجرية) الرافض لأدنى صور التعاون معهم - رغم سجنه وتعذيبه - يكشف إلى أي حد بلغ رفض الفقهاء لعصبية ذلك النظام ولممارساته القمعية ضد جماهير المسلمين لا أن يكونوا من مؤيديه وأنصاره بشكل مباشر (انظر أبو زهرة، أبو حنيفة، دار الفكر العربي ط٢، ١٩٧٧، ص ٣٤ - ٣٥) سعى الشافعي على عكس

سلفه أبي حنيفة وأستاذه مالك إلى العمل مع الأمويين فانتهز فرصة قدوم والي اليمن إلى الحجاز وجعل بعض القرشيين يتوسطون له عنده ليلحقه بعمل، فأخذه الوالي معه وولاه عملا بنجران" (انظر أبو زهرة: الشافعي ص ٢٠)".

بعد عرض هذا النص الذي ورد حرفيًا في كتاب " د. نصر أبو زيد"، يكشف محمد جلال كشك، عن مفاجأة "التزوير الفاضح" الذي عمد إليه الأول. يقول كشك: ".. وصلتنا نسخة من كتاب الشيخ أبي زهرة طبعة ١٩٤٨ وهي الطبعة الثانية طبعة دار الفكر العربي كما يقول تقديم الشيخ نفسه وإن كان المعلم - يقصد د نصر - قد وصف طبعته أيضًا بالثانية ط٢، وحدد تاريخها بـ ١٩٧٧! وهرعنا إلى الصفحة التي زعم أن أبا زهرة قال فيها "سعى الشافعي على عكس سلفه أبي حنيفة وأستاذه مالك إلى العمل مع الأمويين فانتهز فرصة قدوم والي اليمن إلى الحجاز وحعل بعض القرشيين يتوسطون له عنده ليلحقه بعمل، فأخذه الوالي معه وولاه عملاً بنجران (انظر أبو زهرة: الشافعي ص ٢٠ ) فوجدناه كاذبًا أشرًا.. لا لأن الإشارة إلى عملته هذه وردت في ص ٢١ وليس ص ٢٠ (!!) بل لأن هذا هو نص ما جاء في كتاب أبي زهرة: " ١٤ - ولايته: ولما مات مالك رضي الله عنه، وأحس الشافعي أنه نال من العلم أشطرًا، وكان في ذلك الوقت فقيرًا، اتجهت نفسه إلى عمل يكتسب منه ما يدفع عنه حاجته ويمنع خصاصته، وصادف في ذلك الوقت أن قدم الحجاز والي اليمن، فكلمه بعض القرشيين في أن يصحبه الشافعي فأخذه الوالي معه.. وتولى عملاً بنجران".

وتساءل كشك: "كيف زور المعلم - يقصد د نصر - كلام الشيخ وقوّله ما لم يقله كيف دس في النص "العمل مع الأمويين" وبنى عليها نظرية؟ كيف يكون هذا عالمًا أو أستاذًا بالجامعة؟ إنه مزور وليس مهملاً.. لأن المهمل يفوته خبر ولا يضيف خبرًا... ولو تابع القراءة حتى يصل إلى الفصل الذي خصصه الشيخ أبو زهرة عن عصر الشافعي لوجد أول سطر فيه: " ٣١ - ولد الشافعي في العصر العباسي ص ٥١".

وفي هذا السياق أيضًا أحصى له د محمد عمارة ستة أخطاء تحت عنوان "قلة في العلم" ووصفها بأنها لا تليق بأستاذ متخصص في دراسة وتدريس

الإسلاميات" والأخطاء الستة هي:

١- في كتابه: "مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن" وهو الذي ملأه حتى تضخم، بنصوص العلماء الذين كتبوا في أسباب النزول يدهش المرء لقلة العلم والاجتراء على الحقيقة، وتوظيف ذلك في "المغالبة الفكرية"، وذلك عندما يقرأ قول الدكتور نصر: "إن الحقائق الأمبريقية المعطاة عن النص - «أي القرآن» - تؤكد أنه نزل منجمًا على بضع وعشرين سنة، وتؤكد أيضًا أن كل آية أو مجموعة الآيات نزلت عند سبب خاص استوجب إنزالها، وأن الآيات التي نزلت ابتداء - أي دون علة خارجية - قليلة جدًا.."[1].

فهو يوهم قارئه أنه يصدر عن "حقائق أمبريقية" - مستخلصة من دراسات واقعية وميدانية وتطبيقية - وأن هذه الحقائق الأمبريقية "تؤكد" أن كل آيات القرآن - إلا القليل جدًا - قد روي لها سبب نزول..

فإذا رجعنا إلى تراث المسلمين في أحاديث وروايات ومأثورات أسباب النزول فسنجد أن الذين دققوا في هذه الروايات، قد ثبت لديهم أن ما روي له أسباب نزول من آيات القرآن - البالغ عددها ٦٢٣٦ آية - لا يعدو ٤٧٢ آيه أي ٧,٥٪ من آيات القرآن الكريم !!-.. أما الذين جمعوا كل روايات أسباب النزول دون تدقيق فلقد بلغت عندهم هذه الآيات ٨٨٨ آية - أي ١٤٪ من آيات القرآن -!!.. ومعنى ذلك أن الحقائق الأمبريقية "تؤكد على أن أكثر من ٩٠٪ من آيات القرآن قد نزلت ابتداء ودون سبب نزول"[2] فمن أين جاء الدكتور نصر بهذه الحقائق الأمبريقية التي جعلته يقلب الحقيقة كل هذا الانقلاب؟!.

٢- يعرف كل قارئ لأي كتاب في السيرة النبوية، وغزوات رسول الله ﷺ

(١) مفهوم النص ص ١٠٩.

(٢) انظر السيوطي: "أسباب النزول"، طبعه القاهرة، سنة ١٣٨٢ هـ. والواحدي "أسباب النزول" تحقيق: السيد أحمد صقر، طبعة القاهرة سنة ١٩٦٩م وانظر الجدول الذي أحصينا فيه الآيات التي لها سبب نزول، بكتابنا "سقوط الغلو العلماني"، ص ٢٥٦ إلى ٢٦١. طبعة القاهرة، سنة ١٩٩٥.

أنه – في غزوة بدر – قد أنزل جيشه في موقع، فسأله الحباب بن المنذر:

- يا رسول الله، أرأيت هذا المنزل، أمنزل أنزلكه الله فليس لنا أن نتقدمه أو نتأخر عنه ؟ أم هو الرأي و الحرب و المكيدة ؟
- فقال، عليه السلام: "بل هو الرأي والحرب والمكيدة".
- فقال الحباب: يا رسول الله، إن هذا ليس لك بمنزل، فانهض بنا حتى نأتي أدنى ماء من القوم فننزله، ونغور ما وراءه من القُلُب – "الآبار" – ثم نبني عليها حوضًا فنملؤه ماء فنشرب ولا يشربون.
- فاستحسن رسول الله ﷺ ذلك من رأي الحباب بن المنذر، وفعله[١].

فالحوار والمشورة كانا حول مكانين عند ماء بدر – بين مكة والمدينة –... ولم يكونا مفاضلة بين هذا المكان عند ماء بدر وبين حفر الخندق!! ناهيك عن أن بدرًا موقعة حدثت سنة ٢ هـ والخندق موقعة أخرى حدثت سنة ٣ هـ..

لكن علم الدكتور نصر أبو زيد يخلط ما لا يختلط على عامة قراء السيرة والمغازي عندما يتحدث عن "منزل الحرب الذي اقترحه الرسول بدلاً من حفر الخندق"[٢].

٣– والدكتور نصر يخلط بين "الصحابة" وهم كل من ثبتت صحبته لرسول الله ﷺ وبين "ملأ قريش"، وهم رؤساء قريش وأشرافها الذين لم يدخلوا الإسلام، في معظمهم، إلا بعد فتح مكة.. فيتحدث عن "سياسة الخليفة عمر بن الخطاب، الذي حظر على الصحابة مغادرة المدينة أو الإقامة في الأمصار، خوفًا عليهم أن تفتنهم الدنيا أو تشغلهم عن أمور الدين"[٣].

ولو رجع الدكتور نصر إلى الطبري – وهو من مصادره – أو إلى (شرح نهج

(١) ابن عبد البر: "الدرر في اختصار المغازي والسير"، ص ١١٣. تحقيق د. شوقي ضيف، طبعة القاهرة، سنة ١٩٦٦م.

(٢) التفكير في زمن التكفير"، ص١٤٣، طبعة القاهرة، سنة ١٩٩٥.

(٣) "الاتجاه العقلي في التفسير" ص١٢. طبعة بيروت سنة ١٩٩٣.

البلاغة ) - الذي ينقل عن الطبري - لوجد الحديث عن أن "عمر قد حجر على أعلام قريش من المهاجرين الخروج في البلدان إلا بإذن وأجل "[1].

فالصحابة، على عهد عمر، كانت تتكون منهم الجيوش التي فتحت البلاد والأمصار.. بل إنهم هم الذين مصروا الأمصار الإسلامية، على عهد عمر، وأقاموا فيها.. والحجر لم يكن على الصحابة، وإنما كان على قلة من ملأ قريش - سادتها وأشرافها ورؤسائها - أولئك الذين خاف عليهم عمر أن تفتنهم الدنيا - وفي تعميم ذلك على الصحابة، تعميم للغمز واللمز على هذا الجيل المؤسس للإسلام ودولته وحضارته.. فضلاً عن الخطأ العلمي.. وقلة التدقيق!..

٤- وتصل أخطاء الدكتور نصر، النابعة من قلة العلم، إلى حد قلب الحقائق من النقيض إلى النقيض فمعروف أن الدولة العباسية قامت كانقلاب على التيار العلوي في الثورة ضد الأمويين.. فبعد أن كان الثائرون على بني أمية - بمن فيهم العباسيون - قد بايعوا لإمام علوي، هو النفس الزكية محمد بن عبد الله بن الحسن (٩٣ - ١٤٥ هـ، ٧١٢ -٧٦٢م)، بالخلافة في مكة، انقلب الفرع العباسي على الفرع العلوي، واغتال أبو مسلم الخراساني (١٣٧ هـ، ٧٥٤م) الذي كان يلقب في أثناء تلك الثورة بـ"أمين آل محمد" - ممثل الفرع العلوي أبا سلمة حفص بن سليمان الهمداني الخلال (١٣٢هـ،٧٥٠م)، والذي كان يلقب بـ"وزير آل محمد".

وإذا كان أبو جعفر المنصور (٩٥-١٥٨هـ، ٧١٤ - ٧٧٥م) هو المؤسس الحقيقي للدولة العباسية، فلقد أسسها في صراع مسلح ضد ثورات العلويين التي قادها النفس الزكية في المدينة (١٤٥ هـ، ٧٦٢م)، وأخوة إبراهيم بن الحسن (٩٧-١٤٥هـ،٧١٦ -٧٦٣م)،في البصرة وما حولها.. في ذات التاريخ[2].. وهي الثورات التي استمر العلويون يقودونها - بقيادات زيدية - ضد بني العباس[3].

يقلب الدكتور نصر هذه الحقائق رأسًا على عقب، وذلك عندما يقول: "ومن

(١) ابن أبي الحديد: "شرح نهج البلاغة " جـ١١. ص ١٢، ١٣، طبعة الحلبي. القاهرة.

(٢) "تاريخ الطبري" جـ٧ - أحداث سنة ١٤٥ هـ. طبعة دار المعارف القاهرة.

(٣) د. محمد عمارة: "تيارات الفكر الإسلامي" ص ١١٦،١٧٧، طبعة القاهرة، سنة ١٩٩١م.

المعروف (تأمل الثقة والجراءة)، أن الدولة العباسية تقاربت مع العلويين في مرحلة نشأتها وتثبيت أركانها، وذلك على أساس الانتساب المشترك إلى "البيت النبوي"[(١)] !

٥- وتصل أحقاد الدكتور نصر على الإمام الشافعي (١٥٠ -٢٠٤ هـ، ٧٦٧ -٨٢٠م) - كراهة في الوسطية الإسلامية ! - إلى الحد الذي أوقعته في أخطاء لا يقع فيها حتى عوام القراء!..

فالشافعي، الذي ولد بعد سقوط الدولة الأموية (١٣٢ هـ) بما يقرب من عشرين عامًا، يذهب الدكتور نصر - حتى يدمغه بتهمة العصبية العرقية العربية والقرشية - إلى أنه "الفقيه الوحيد من فقهاء عصره الذي تعاون مع الأمويين مختارًا راضيًا.. على عكس موقف أستاذه مالك بن أنس (١٧٩ هـ) الذي كان له من الأمويين موقف مشهور بسبب فتواه بفساد بيعة المكره وطلاقه وموقف الإمام أبى حنيفة (١٥٠ هـ) الرافض لأدنى صور التعاون معهم - رغم سجنه وتعذيبه -.. فلقد سعى الشافعي، على عكس سلفه أبي حنيفة وأستاذه مالك إلى العمل مع الأمويين.."[(٢)].

ويدهش المرء بل ويصدم، لكم الأخطاء في هذا النص المعدود الكلمات!!.

أ - فالشافعي (١٥٠-٢٠٤هـ) ولد في العصر العباسي.. وبعد ما يقرب من عشرين عامًا على سقوط الأمويين (١٣٢هـ)..

ب - وفتوى الإمام مالك (٩٣-١٧٩هـ،٧١٢-٧٩٥م) في يمين المكره وبيعته، كانت هي الأخرى في العصر العباسي، لا الأموي كانت على عهد المنصور (١٣٦ - ١٥٨ هـ، ٧٥٣ - ٧٧٤ م) وتحديدًا إبان ثورة النفس الزكية على المنصور (١٤٥هـ).

جـ- وكذلك اضطهاد أبي حنيفة (٨٠ - ١٥٠هـ، ٦٩٩ -٧٦٧م) وسجنه كان هو

(١) "التفكير في زمن التكفير" ص١٧٢.

(٢) "الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية " ص ١٦، ١٧. طبعة القاهرة، ١٩٩٢.

الآخر في العصر العباسي، وإبان ثورة النفس الزكية[1].

ويزيد الطين بلة، أن الدكتور نصر، عندما كشف بعض منتقديه عن بعض هذه الأخطاء، أخذته العزة بالإثم فبدلا من الاعتراف بالخطأ - و"كل بني آدم خطاء، وخير الخطائين التوابون" - كما جاء في الحديث الشريف[2] - كتب يقول "إنه مجرد خطأ مطبعي" تحولت به كلمة "العلويين" إلى كلمة "الأمويين" في صفحة كاملة.. وأن هذا الخطأ الطباعي مصحح في ثبت التصويبات في آخر الكتاب "فلا مبرر لهذه الضجة الإعلامية الزائفة"[3].

وهذا الموقف، غير اللائق بأمانة العلم وعدالة العلماء، قد أضاف إلى أخطاء الدكتور نصر، في هذا المقام، المزيد من الأخطاء.

د- فلو وضعت كلمة "العلويين" مكان كلمة "الأمويين" لما صح الكلام بل لزاد الطين بلة.. فلم تكن هناك دولة "للعلويين" سعى الشافعي للعمل لديها في ذلك التاريخ !.

هـ- ثم إن الكتاب ليس في آخره أي ثبت لتصويب الأخطاء !! فعلى من يكذب الدكتور نصر؟ وهل الكذب هو الحل، والطريق لتصويب الأخطاء؟!.

٦- وحتى "يبرهن" الدكتور نصر على اتهامه للإمام الشافعي بالعصبية والتعصب للأيديولوجية العربية، والقرشية تحديدًا.. ذهب، فادعى أن الشافعي قد أسرع بالهجرة من بغداد إلى مصر عندما انتصر المأمون (١٩٨-٢١٨هـ، ٨١٣ - ٨٣٣م) على الأمين (١٧٠ -١٩٨ هـ، ٧٨٧ -٨١٣م) فانتصرت بذلك الشعوبية وسيطرت على بغداد.. فكانت هجرة الشافعي - المتعصب للقرشية العرقية - إلى مصر؛ لأن واليها، يومئذ، كان "قرشيًا هاشميًا".. يدعى الدكتور نصر هذه الدعوى، فيقول: "ومما له دلالة في هذا الصدد أن رحيل الشافعي إلى مصر تلا

(١) انظر: "تاريخ الطبري"، جـ٧، ص٥٦٠، طبعة دار المعارف، القاهرة سنة ١٩٦٦م. ودائرة المعارف الإسلامية - مادة "أبو حنيفة" - طبعة القاهرة - العربية.. الثانية.

(٢) رواه الترمذي، وابن ماجة، والإمام أحمد.

(٣) "التفكير في زمن التكفير" ص١٧١.

استيلاء المأمون على السلطة بعد صراعه الدامي مع أخيه الأمين، وهو الصراع الذي وجدت فيه الشعوبية الثقافية والفكرية تعبيرها العسكري. تولى المأمون السلطة سنة ١٩٨ هـ ورحل الشافعي إلى مصر سنة ١٩٩هـ، وكان اختيار مصر بالذات لأن واليها في ذلك الوقت كان قرشيا هاشميا"[١].

ويدهش المرء هنا أكثر وأكثر للكم الهائل من الأخطاء في هذه العبارات المعدودة الكلمات !!:

أ- فالشعوبية العسكرية كان قد سبق أن قمعها المنصور العباسي، بقتل أبي مسلم الخراساني (١٣٧ هـ-٧٥٥م).. أي قبل أكثر من ستين عامًا من انتصار المأمون!!.

ب- والشعوبية الثقافية كان قد سبق أن قمعها المهدي العباسي (١٥٨ -١٦٩هـ، ٧٤٤ -٧٨٦م) في موجة قتله للزنادقة، الذين كانوا يريدون إحياء مذاهب الفرس وثقافتهم !

جـ- والشعوبية السياسية كان قد سبق أن قمعها الرشيد (١٧٠-١٩٣هـ، ٧٨٧-٨٠٩م) فيما عرف "بنكبة البرامكة" (١٨٧هـ-٨٠٣م).. أي قبل انتصار المأمون بأكثر من عقد من الزمان!.

د- والثقافة التي علت، ببغداد، عندما انتصر المأمون (١٩٨ -٢١٨هـ ٨١٣ ـ ٨٣٣م) كانت هي ثقافة الاعتزال.. وهي ثقافة معادية للشعوبية والمعبر عن موقفها من الشعوبية، في ذلك التاريخ، هو الجاحظ (١٦٣ -٢٥٥هـ، ٧٨٠ -٨٦٩م). الذي يقول: "واعلم أنك لم تر قومًا أشقى من هؤلاء الشعوبية، ولا أعدى على دينه، ولا أشد استهلاكًا لعرضه، ولا أطول نصبًا، ولا أقل غنمًا، من أهل هذه النحلة.. ولو عرفوا أخلاق كل ملة وزي كل لغة، وعللهم في اختلاف إشاراتهم وآلاتهم وشمائلهم وهيئاتهم، وما علة كل شيء من ذلك؟ ولم اختلقوه؟ لأراحوا

(١) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية. ص ١٦، ١٧.

أنفسهم، ولخفت مئونتهم على خالطهم"[١].

هـ- ولو كانت للشافعي ميول علوية تدفعه لهجران بغداد العباسية، فليس انتصار المأمون ولا عهده هو المبرر لهذا الهجران، فالمأمون هو الخليفة العباسي الذي خالف أهل العصبية العباسية عندما تعاطف مع العلويين حتى لقد بايع الإمام الرضا على بن موسى الكاظم (١٥٣ -٢٠٣هـ، ٧٧٠ -٨١٨م) بولاية العهد وزوجه ابنته، وضرب اسمه على الدينار والدرهم وغير الزي من "سواد العباسيين" إلى "أخضر آل البيت"!!

و- ثم.. إن كون والي مصر، التي هاجر إليها الشافعي، "قرشيًا هاشميًا" لا يميزه عن المأمون والعباسيين.. فهم أيضًا وجميعًا "قرشيون هاشميون"!!

ز- ورحيل الشافعي إلى مصر لم يكن في سنة ١٩٩هـ كما يقول الدكتور نصر - وإنما كان في نفس العام الذي تولى فيه المأمون الخلافة، فلقد تولى المأمون الخلافة في المحرم سنة ١٩٨هـ.. ووصل الشافعي إلى مصر في ٢٨ من شوال سنة ١٩٨ هـ.. وقبل أن تحدث ببغداد أية تغييرات ثقافية تستدعي نفور الشافعي منها وهجرته عنها!...

حـ- بل إن علو سلطان المعتزلة، وإغضابهم خصومهم في "محنة القول بخلق القرآن" لم يحدثا إلا في العام الذي توفى فيه المأمون (سنة ٢١٨ هـ).. أي بعد رحيل الشافعي عن بغداد بأكثر من عشرين عامًا!..

ط- وفوق كل ذلك، فالوالي الذي كان على مصر، إبان رحيل الشافعي إليها كان عباسيًا - كالمأمون -!.. فهو العباس بن موسى بن عيسى بن موسى بن محمد بن على بن عبد الله بن العباس! ولقد أناب عنه في حكم مصر ابنه عبد الله.

ى- ويضاعف من ركام الجهالة في هذه الدعوى كلها.. أن قدوم الشافعي إلى مصر لم يكن هجرة ولا هجرانًا، بل ولا مبادرة ذاتية منه.. لأن الوالي العباسي على مصر - عبد الله بن العباس بن موسى - هو الذي طلب من الشافعي أن يصحبه

(١) البيان والتبيين. ج ٣. ص ٤٠٥، ٤٠٦. طبعة بيروت، سنة ١٩٦٨.

في الذهاب إلى مصر.. وبعبارة "أبي عمر محمد بن يوسف الكندي – المصري" وهو أبرز من أرخ للولاة والقضاة: فلقد "استصحب عبد الله بن الشافعي إلى مصر"[١].

فأين هي أيديولوجية العصبية القرشية، التي جعلت الشافعي يهجر بغداد العباسية إلى مصر الهاشمية القرشية؟! يقول د عمارة "إنها عشرة أخطاء قاتلة" ثم يختتم[٢].

"تلك نماذج – مجرد نماذج – على قلة العلم.. مع الجراءة على الحقيقة وتوظيفهما في الغلبة للباطل في صلب المعارف والعلوم التي يدرّسها الدكتور نصر لطلابه ويزيف بها وعي القراء، وصدق الله العظيم" وما لهم به من علم إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغنى من الحق شيئًا *فأعرض عمن تولي عن ذكرنا ولم يرد إلا الحياة الدنيا *ذلك مبلغهم من العلم إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بمن اهتدى". النجم / ٢٨ـ٣٠.

ومن جانبه كلف الأزهر د مصطفى الشكعة بكتابة تقريرين عن كتيب "الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية"، وعن بحث "مفهوم النص ـ دراسة في علوم القرآن". في التقرير الأول أحصى الشكعة، جهل الباحث لـ"مفهوم السنة"، حتى إنه ـ أي أبو زيد ـ جعل من الشافعي مؤسسًا للسنة، رغم أن عوام الناس من المسلمين يعلمون أن السنة لم يؤسسها أحد، وإنما هي "أقوال الرسول ﷺ، وأفعاله وتقريراته"، و أشار الشكعة إلى أن أبو زيد، قرر أن الشافعي هو الذي "أسس لعروبة القرآن"، رغم أن عروبة القرآن، مقررة من لدن منزله عز وجل، في العديد من آيات الكتاب العزيز. كما أثبت الشكعة جهل أبو زيد بعلم الحديث ومصطلحه، وجهله بتاريخ الاعتزال، وبالتاريخ والعقيدة، وتطاوله على الصحابة واختلاق الصراع بينهم، وادعائه بأن القرشية، عملت على إلباس محمد

(١) الكندي ـ المصري: "كتاب الولاة والقضاة". ص ١٥٣، ١٥٤. تحقيق: رأفت كست. طبعة بيروت، ١٩٠٨. و أمين سامي باشا: "تقويم النيل" ج ١. ص ٣٨، ٣٩ طبع القاهرة، ١٩١٦.

(٢) راجع د محمد عمارة، التفسير الماركسي للإسلام، مصدر سابق، من ص ٧٦ إلى ص ٨٤.

ﷺ صفات قدسية، وأن الكتاب الذي بين أيدينا ليس هو الذي أنزل على النبي عليه السلام، وادعائه بأن المسلمين يعيشون بعقول غير سوية منذ نزول القرآن حتى الآن، ودعوته إلى الثورة على القرآن والسنة والتحرر منهما (نص التقرير مثبت في نهاية هذا الفصل).

وفي التقرير الثاني حول دراسة "مفهوم النص"، أوضح الشكعة فساد الفكر الذي قام عليه الكتاب في تناوله، لدراسة القرآن الكريم موضوعًا ومنهجًا، وإسباغ صفة "بشرية" عليه.. مما يوحي بأن محمدًا ﷺ، ذو مشاركة في "إنتاجه" وأن القرآن تجاوب مع الواقع واستجاب له مما يومئ بإيحاءات خبيثة، وأن القرآن هو الذي أطلق على نفسه اسم القرآن، وأنه - أي القرآن - هو الذي نفى عن نفسه صفة الشعر، كما نفى الصفة نفسها عن محمد ﷺ، وأن العرب الجاهليين أقرب فهما لطبيعة النص من "رجال الدين" المعاصرين، وأن الحضارة العربية الإسلامية حضارة تأويل، وأن الإسلام ليس له مفهوم موضوعي محدد، وأنه في الوقت نفسه دين عربي، وأن علوم القرآن الكريم تراث رجعي وأوضح الشكعة أن الباحث ماركسي الفكر والمنهج، وأن في معلوماته العامة كثيرًا من النقص والقصور مما أدى إلى الوقوع في أخطاء كثيرة على مسرى صفحات كتابه...

وأشار إلى أن من أشد انحرافات البحث خطرًا هو ما قرره الباحث من أن الأحكام التي انتهى إليها في هذه الدراسة - وهي من التصادم مع بديهيات الإسلام بمقدار كبير - تعد طبقًا لمنطوق كلمات الباحث "ثمرة لتفاعل خصب مع طلاب قسم اللغة العربية بجامعة القاهرة.. سواء في الجامعة الأم.. أو في فرع الخرطوم بالسودان.. وقد أتيح لي - والكلام للباحث - من خلال المشاركة في تدريس مادتي القرآن والحديث أن أقوم مع الطلاب باختيار مجموعة من الفروض تدور كلها حول القرآن من جوانبه المختلفة، وكان النهج الذي سرنا عليه هو قراءة ما كتبه القدماء في الموضوع أولاً، ثم مناقشة آرائهم من خلال منظور معاصر ثانيًا" صفحة ٥٠.

وقال الشكعة إن الباحث بذلك يكون قد أشرك الطلاب - راغمين - على مسايرته في فكره، وعلى وجه الترجيح أيضًا في اعتناق آرائه التي بدت تجاوزاتها

وانحرافاتها.. وأضاف: ولم يقف الأمر به عند تغرير الطلاب المصريين في آداب القاهرة وحدهم، وإنما تعداهم إلى الطلاب السودانيين في فرع الجامعة بالخرطوم.

ومن البداهة بمكان أن يلتزم الطلاب باستيعاب هذه الآراء المنحرفة التي ضمنها الكتاب لأنها عرضة لأن تكون موضوعات للأسئلة التي يتحتم على الطالب أن يجيب عليها في امتحانات نهاية العام الدراسي، ومن ثم فإن الطالب الذي لا يلتزم بالإجابة عليها طبقًا لما هو مسطور في صفحات الكتاب، وطبقًا لفكر الباحث - وهو عضو هيئة التدريس بكلية الآداب بجامعة القاهرة - يكون محكومًا عليه بالرسوب في تلك المادة وبذلك تكون جامعة القاهرة قد أسهمت بدراية كاملة في تخريج طلاب من الجنسين التحقوا بها وعقيدتهم سليمة، وتخرجوا فيها على عقيدة دينية غير سوية". (نص التقرير مثبت في نهاية هذا الفصل).

أما التقرير العلمي الثالث والذي أعده نخبة من الأساتذة و هم د محمود مزروعة (العميد السابق بكلية أصول الدين والدعوة وأستاذ ورئيس قسم العقائد والأديان) ود عبد الوهاب حواس (أستاذ الفقه المقارن المساعد بكلية الشريعة و القانون ) ود محمود حماية ( أستاذ ورئيس قسم الدعوة بكلية أصول الدين)، ود محمد صلاح محمد (أستاذ الدراسات الإسلامية بمعهد العلوم الإسلامية والعربية)، فقد أثبت أنه أي أبو زيد قد:

أولاً: ادعى أن القرآن ليس وحيًا من عند الله - تعالى - وإنما هو مستمد من البيئة العربية، وناتج عنها، أو "منتج" ثقافي لهذه البيئة.

ثانيًا: أنكر أن يكون القرآن في علم الله الأزلي، أو يكون في اللوح المحفوظ، مكذبًا بذلك صريح القرآن المجيد في مثل قوله تعالى "بل هو قرآن مجيد * في لوح محفوظ" البروج ٢١-٢٢.

ثالثًا: دعا - وبإلحاح شديد - إلى التخلص من سلطة النص - القرآن والسنة - بل دعا إلى التحرر من كل سلطة فوق سلطة النص.. ولا معنى لذلك سوى سلطان الله... سبحانه.

رابعًا: أنكر أن القرآن صالح لكل زمان ومكان، وأنكر أن يكون مشتملاً على حلول للقضايا والمشكلات التي تواجه المسلمين في كل عصر ومصر.

خامسًا: أنكر أن الإسلام دين عام للإنسانية كلها، وزعم أن الإسلام دين للعرب فقط، وزعم أن دعوى عالمية الإسلام فكرة حديثة وليست حقيقة ثابتة بالكتاب والسنة، كما زعم أن دعوى عالمية الإسلام مجرد تصور ذهني لا حقيقة واقعية له.

سادسًا: دعا إلى أن يتحرر الإنسان من عبوديته لله، وأن يقضي على تلك العلاقة التي تقوم بين الله والإنسان على أنها بين سيد وعبد. (نص التقرير مثبت في نهاية هذا الفصل).

لقد أفرزت قضية د نصر أبو زيد - بعد نقلها من داخل الجامعة إلى خارجها - حالة استقطاب حادة وشقت الوسط الثقافي المصري إلى معسكرين: الأول علماني بكافة أطيافه اللادينية يدافع عن د نصر وعن حقه في ممارسة حرية إبداء ما يعتقده من أفكار ورؤى، دون فرض أية قيود عليه ودونما الاحتكام لأية سلطة دينية أو أخلاقية أو عرفية، مستخدمين خطابا هجائيًا محشوًا بلغة ومفردات إرهابية من جهة أو تهكمية من جهة أخرى، لتخويف كل من انتقد د نصر وكشف عن تأييده لقرار الجامعة بعدم أحقية الأخير لدرجة أستاذ والثاني كتاب محايدون أو إسلاميون تبنوا خطابًا نقديًا علميًا كشفوا للرأي العام سلسلة الأخطاء العلمية والتاريخية والدينية، التي وقع فيها د نصر والتي من المفترض ألا يقع فيها العامة من الناس، وبينت جهله بـ"المعلومات العامة" على نحو ما بينا فيما تقدم.

هذه الضجة الإعلامية، بالإضافة إلى وجود بعض مؤلفات د نصر بالأسواق، حملت أطرافًا أخرى على المشاركة فيما يجرى من أحداث لاسيما وأن د نصر يعمل مدرسا بالجامعة وكتبه التي أدانتها جميع التقارير العلمية، واعتبرتها "كفرا" يخرج من يعتقد بها عن الملة، كانت آنذاك تدرس على الطلاب بالجامعة، بل اعترف د نصر بأنه أشرك الطلاب في مناقشة هذه الأفكار، سواء في جامعة القاهرة أو في فرعها بالخرطوم ولذا كانت أزمة "د نصر" شديدة التشابه بأزمة "د طه حسين" مع كتاب "في الشعر الجاهلي"، سواء فيما يتعلق بخطورتها

(التدريس للطلاب داخل الجامعة)، أو في عضوية المشاركة الشعبية (بعد عرض إنتاجهما بالأسواق)، ولعل التشابه الثاني يفسر لنا أسباب تحول "الرأي العام" في التجربتين، إلى طرف أصيل ومؤثر في دائرة الفعل الثقافي أو السياسي: فكما كانت تجليات هذا التحول في تجربة "الشعر الجاهلي"، أن الذي أحال طه حسين إلى النيابة العامة للتحقيق معه، في في الربع الأول من القرن العشرين، كان نائبًا من نواب الشعب بالبرلمان، فإنه في تجربة "الإمام الشافعي و تأسيس الأيديولوجيا الوسطية"، في تسعينيات نفس هذا القرن، كان الذي قدم د نصر أبو زيد للمحاكمة على ما جاء في إنتاجه الفكري، واحدًا من "الشعب" أيضًا وهو المحامي محمد صميدة عبد الصمد، ويذكر في هذا السياق أن الأخير كان يشغل منصب نائب رئيس مجلس الدولة، وعمل بالمحاماة بعد إحالته إلى المعاش. وتبدأ قصته مع د نصر عندما لفت نظره انشغال الرأي العام بهذ القضية، فحصل على المؤلفات المثيرة للجدل، وبادر فور الاطلاع عليها إلى التقدم بشكوى إلى رئيس الجامعة ـ بصفته أبا لطلاب يدرسون بنفس الجامعة، وخشي عليهم من الفتنة ـ ضد الباحث طالبًا إبعاده عن التدريس، وإحالته إلى مجلس تأديب، غير أن طلبه تم حفظه، فاضطر إلى تقديم بلاغ إلى النائب العام والمدعي العام الاشتراكي، ضد المؤلف اتهمه فيه بازدراء الأديان السماوية، التي تصل عقوبتها إلى الحبس خمس سنوات، غير أن بلاغه لقي نفس مصير الأول وتم حفظه أيضًا.

على إثر ذلك توجه المستشار محمد صميدة عبد الصمد وخمسة محامين آخرين تضامنوا معه، إلى محكمة الجيزة الكلية بدعوى تفريق بين أبو زيد وزوجته، وتضمنت عريضة الدعوى أن د نصر أبو زيد نشأ مسلمًا وأنه يشغل وظيفة أستاذ مساعد الدراسات الإسلامية والبلاغة بقسم اللغة العربية بكلية الآداب جامعة القاهرة، وأنه قام بنشر عدة كتب وأبحاث تضمنت عبارات وتقريرات تعتبر من الكفر الصريح الذي يخرجه عن الإسلام، الأمر الذي جعله مرتدًا ويحتم أن تطبق في شأنه أحكام الردة وآثارها حسبما قررها القضاء وأجمع عليها الفقهاء، ومن بينها انفساخ زواجه بمجرد الردة، ودون توقف على قضاء القاضي، وبالتالي وجوب التفرقة بينه وبين زوجته. واودعت عريضة الدعوى بقلم كتاب محكمة الجيزة

الابتدائية للأحوال الشخصية في ١٧/ ٥/ ١٩٩٣ تحت رقم ٥٩١ لسنة ١٩٩٣، وتم إعلان د نصر أبو زيد وزوجته بالدعوى في ٢٥ / ٥/ ١٩٩٣.

غير أن المحكمة قضت برفض الدعوى بجلسة ١٩٩٤/١/٢٧، واستندت في قضائها إلى أن الدعوى قد رفعت بحسبانها دعوى حسبة، تستند إلى أحكام الشريعة الإسلامية، ولم يدع رافعوها أن لهم في رفعها مصلحة مباشرة وقائمة يقرها القانون، وأن المصلحة التي يقرها القانون هي المصلحة في حماية حق لرافع الدعوى أو حماية مركزه القانوني الموضوعي، ويجب أن تكون هذه المصلحة مصلحة مباشرة لأن المصلحة المباشرة، هي مناط الدعوى بحيث لو تخلفت كانت الدعوى غير مقبولة.

غير أن المستشار محمد صميدة عبد الصمد استأنف الحكم أمام محكمة استئناف القاهرة للأحوال الشخصية (الاستئناف رقم ٢٨٧ لسنة ١١١ ق )، وعشية النطق بالحكم وإبان التحضير القانوني لدفاعه، دار حوار بين نصر حامد أبوزيد ومحاميه عادل عيد نشرته جريدة الأهالي اليسارية في (العدد الخاص رقم ٣ في يونية ١٩٩٥ ) وجاء على النحو التالي:

عادل عيد: إن الاتهامات المتضمنة عريضة الدعوى خطيرة.. أليس في كتاباتك الصلاة على النبي بعد ذكر اسمه؟!

د نصر: طبعًا، كثيرًا ما تذكر الصلاة على النبي عليه السلام مقرونة باسمه، ولكن ليس دائمًا[1].

عادل عيد: الحل القانوني لإنهاء الدعوى، في جلسة واحدة، هو أن تذهب إلى المحكمة، وتمثل أمام هيئتها، وتنطق بالشهادتين.. هكذا ينتهي الأمر، وكفى الله المؤمنين القتال.

---

(١) ليس هذا صحيحًا، فنادرًا جدًا ما يثبت د نصر الصلاة على النبي ﷺ، في كتاباته.. و هو يشير إليه ـ وخاصة في كتابه "مفهوم النص"، كما يفعل غير المسلمين، فيقول: محمد ـ دون صلاة أو سلام، بل ودون إيراد كلمة النبي أو الرسول. راجع د محمد عمارة، التفسير الماركسي للإسلام. مصدر سابق ص ١٢١.

د نصر: لكن هذا سيعتبر بمثابة إقرار بالاتهام، ويكون النطق بالشهادتين بمثابة إعلان للتوبة.

عادل عيد: إن هناك صيغة تجعل النطق بالشهادتين ليس إنشاء لواقع جديد، بقدر ما هو تعبير عما في النفس، وسنطلب تسجيل هذه الصيغة في محضر الجلسة.

د نصر: إنك يا سيدي تقودني إلى الانتحار المعنوي.

وهكذا استنكف د نصر أبو زيد أن ينطق بالشهادتين أمام المحكمة، قبل صدور الحكم في الدعوى. لقد أصبح مصطلح "التوبة" عنده "مساويًا للانتحار المعنوي.. بينما هو، عند المؤمن بالإسلام: حلمه وأمله، ونجواه صباح مساء، آناء الليل وأطراف النهار. حلمه وأمله أن يتوب إلى الله، وأن يكون دائمًا وأبدًا توابًا أوّابًا، عسى أن يقبل توبته التوّاب الرحيم"[١].

وبجلسة ١٤/٦/ ١٩٩٥ أصدرت الدائرة "١٤" أحوال شخصية بمحكمة الاستئناف حكمها بإلغاء حكم محكمة الجيزة الكلية، وقضت بالتفريق بين د نصر أبو زيد وزوجته.

ولما كان نصر أبو زيد قد تبنى "الرؤية التحليلية الماركسية" في قراءة النصوص القرآنية والتاريخ الإسلامي، فقد اعتبر رمزًا للتيار المعادي لـ"الصحوة الإسلامية"، وهو تصنيف يفتح لصاحبه عادة أبواب "التلميع الإعلامي" بالداخل، وقنوات "الحماية الدولية" بالخارج، التي تعتبر كل من يعتدي على حرمة الدين الإسلامي، والدين الإسلامي تحديدًا، تعتبره "مفكرًا إسلاميًا مستنيرًا"، تكفل له توفير "جماعات الضغط" سواء داخل بلده أو خارجه، لحمايته من المساءلة القانونية من جهة، ولقمع أية إجراء إداري يحول دون إضفاء الشرعية العلمية على جهالاته أو ازدرائه لدين الدولة الرسمي من جهة أخرى حيث أحدث الحكم دويًا هائلاً، وردود أفعال واسعة الانتشار تناقلته وكالات الأنباء العالمية واعتبرته أول

(١) د محمد عمارة، المصدر السابق، نفس الصفحة.

حكم من نوعه في تاريخ القضاء المصري وأصدرت المنظمة المصرية لحقوق الإنسان عدة بيانات متلاحقة دعت في أحدها إلى التضامن مع د. أبو زيد وزوجته وتوفير كل الحماية لهما خشية تعرضهما للاغتيال بواسطة ما أسمته "جماعات الإرهاب السياسي" وطالبت في بيان آخر بتعديل قانون الحسبة.

كما أصدر المجلس الأعلى للثقافة بيانًا يتضامن فيه مع د. أبو زيد وزوجته وهاجمت الصحف والمجلات اليسارية والكتاب العلمانيون بالصحف القومية والحزبية الحكم ووصفوه بالكارثة التي تهدد - على حد قولهم - حرية الرأي والتعبير.

بينما أكد الدكتور عبد الصبور شاهين أنه بعد الحكم بالتفريق بين د. أبو زيد وزوجته يجب التفريق بينه وبين الجامعة إلا إذا تاب وعدل عن موقفه نهائيًا.

وقال علماء الدين ورجال القضاء إن الشريعة الإسلامية أعطت للقضاء الحق في التفريق بين الزوج وزوجته المسلمة بعد أن ثبت للقاضي أن الزوج مرتد وذلك من خلال أفكاره وما يجاهر به، وأنه بموجب ذلك الحكم فإن زوجة د. أبو زيد لا تحل له وأن المذهب الحنفي يقول إنه يجب التفريق بين المرتد وزوجته وأن الأحكام في الأحوال الشخصية غالبًا ما تعتمد على المذهب الحنفي.

وذكر علماء الأزهر أن حكم المحكمة يعني انقطاع العلاقة الزوجية بينهما؛ لأنه أصبح مرتدًا وهذا الحكم يعد فسخًا لعقد الزواج وأن التفرقة بين الزوجين "د. أبو زيد وزوجته واجبة بالقوة لأن القاضي التزم بأحكام الشريعة الإسلامية وإذا رفضت الزوجة فإنها تصبح زانية".

وعلقت الدكتورة ابتهال يونس على الحكم بأنها تزوجت من زوجها د. نصر أبو زيد بعقد شرعي من خلال مأذون وإذا رغبت في الطلاق ذهبت إلى المأذون، وأن زوجها قدم للإسلام أكثر من ٢٠ عامًا وأنها مستمرة معه وليس من حق أحد أن يحكم على قلب أحد وأن زوجها مسلم ويؤدي فرائض الله وليس مرتدًا.

.. أما الدكتور نصر أبو زيد فرفض التعليق على الحكم وأصدر بيانًا من منزله

بمدينة ٦ أكتوبر الذي تم تشديد الحراسة الأمنية عليه قال فيه:

"لأنني باحث مسلم وهب حياته للدفاع عن الإسلام، وكرس طاقته العلمية للكشف عن غاياته النبيلة ومعانيه الإنسانية السامية في مناخ يسيء للإسلام ويعرضه لهجوم الأعداء بسبب بعض الذين يستغلون معانيه الإنسانية النبيلة لتحقيق غايات نفعية دنيوية رخيصة على حساب مصلحة الأمة ومصالح المواطنين مسلمين وغير مسلمين.

لذلك أدهشني بقدر ما أثار غضبي سعي هؤلاء سعيًا حثيثًا لقتلي بدلاً من مناقشة أفكاري والجدال معي بأساليب البرهان العقلي والرشيد.. لقد سمحوا لأنفسهم باتهامي بالردة والزيغ عن الإسلام.. وطالبوا بالتفريق بيني وبين زوجتي، ولأن الإسلام الناصع الصفاء لا يسمح لهم بذلك، فقد حاولوا التخفي وراء عباءة القانون، متجاهلين أن دعوى تكفير مسلم بلا برهان ترتد عند الله سبحانه وتعالى على المدعي؛ لأن الله وحده هو الذي يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور..... ومن الواضح أنني الآن ضحية لمجموعة من المتطرفين الذين تصوروا أنفسهم أنهم يتحكمون في مصائر البشر، إنهم يريدون أن يعيدوا عقارب الساعة إلى الوراء أن يعودوا بنا إلى عصر الوثنية والجاهلية الظلماء، ولأنني أعتز بإيماني بالله سبحانه وتعالى وحده ورسوله ﷺ فإنني أعتز كذلك بقيمة اجتهاداتي الفكرية والعلمية ولن أتنازل عنها انصياعًا لحفنة من المتطرفين، بل سوف أواصل النضال عن الإسلام مسلحًا بالوعي العلمي والمنهجية الصارمة ﴿والله غالب على أمره﴾ (صدق الله العظيم)." [1]

كانت الحملة الإعلامية على الحكم والجامعة والإسلاميين بالغة الضراوة، وزاد من ضراوتها أن مصالح الماركسيين المصريين، تلاقت ومصالح القوى اللادينية بالداخل المصري والعربي، ومع استجابات واهتمامات مبالغ فيها من مؤسسات دولية، إما تتبنى الدفاع عن الحريات على إطلاقها بدون أي سقف أخلاقي ضابط لها، وإما مشهور عنها حضانتها لكل من أساء للدين الإسلامي بصفة خاصة. هذا

(١) راجع جمال عبد الرحيم، الملحدون الجدد، مصدر سابق ص ٢٣، ٢٤، ٢٥.

التلاقي في المصالح والاستجابات، أفرز مناخًا إعلاميًا إرهابيًا، وكان مثيرًا للدهشة أن تكون جامعة القاهرة أول مؤسسة تستجيب لهذا الابتزاز الماركسي المدعوم محليًا ودوليًا: فالجامعة التي سبق لها أن قررت عدم أحقية نصر أبو زيد في الترقي إلى درجة "أستاذ" بسبب ضعف إنتاجه العلمي، سارعت عقب الدوي الهائل الذي أعقب صدور حكم التفريق بين د أبو زيد و زوجته، إلى إصدار بيان أكدت فيه "أنه تم تشكيل لجنة علمية من صفوة أساتذة الجامعة في مايو ١٩٩٥، و تم ترقية د نصر حامد أبو زيد إلى درجة الأستاذية في ١٩٩٥/٥/٣١ ووافق مجلس الجامعة على الترقية". البيان الذي أصدرته الجامعة كان بحق مثيرًا للسخرية: فالجامعة التي قالت إن أبو زيد لا يصلح لأن يكون أستاذًا عادت وقالت "إن جهد د نصر أبو زيد المتنوع الخصب يقدم لنا بحثًا راسخًا في مجال البحث العلمي، قارئًا مستوعبًا لتراثنا الفكري والإسلامي، محيطًا بفروعه المختلفة ما بين الدراسات الإسلامية من أصول وعلم الكلام وفقه وتصوف هذا التراث لا يقف أمامه مكتوف الزراعين، بل يتخذ منه موقفًا نقديًا صريحًا، ولكن لا ينتقد إلا بعد أن يستوعب القضايا التي يتعرض لها"(١).

لم يكن هذا البيان مثيرًا للتهكم وحسب لكنه كان ذا دلالة بالغة الخطورة، وهي أن "الابتزاز الإعلامي" بالداخل من جهة، وتقاطع المصالح بين اللادينيين المصريين ونظرائهم من مؤسسات وشخصيات اعتبارية بالخارج من جهة أخرى، بات قادرًا على فرض إرادته، على صانع القرار بالداخل المصري، بغض النظر عن "عدالة القضية " محل هذا التشابك والاشتباك. فضلاً عن أن الاستجابة لهذا الابتزاز ولهذه الضغوط، خلفت انطباعًا لدى خصوم النظام السياسي المصري بالداخل والخارج، بأنه بات نظامًا قابلاً للابتزاز، ولعل ذلك كان أكثر تجليًا في أزمة الحكومة المصرية مع أمين عام المنظمة المصرية لحقوق الإنسان "حافظ أبو سعدة" عام ٢٠٠٠ م ومع مدير مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية "د سعد الدين إبراهيم"

(١) المصدر نفسه ص٢٥.

عام ٢٠٠١م، وكذلك مع قطاعات كبيرة ممن يسمون بـ "أقباط المهجر"[١]. ومع بعض رجال الأعمال ممن اتهموا في قضايا فساد مالي. والجدير بالذكر هنا أن هذه "المساندة الدولية" للدفاع عن ما يسمى بـ"الحريات"، قد بدت مقصورة فقط على الدفاع عن الماركسيين والعلمانيين إجمالاً، ولعل أزمة الحكومة مع حزب العمل فيما عرف بقضية "وليمة لأعشاب البحر"، كشفت عن غياب مثل تلك "المساندة الدولية" للحزب وصحيفته، بعدما تبنيا "الفكر الإسلامي" من جهة، والدفاع عن المعتقلين الإسلاميين من جهة أخرى. وكشفت الأحداث اللاحقة أيضًا، أن الماركسيين المصريين صحيح أنهم كانوا محض "فلول" أو "مخلفات"، لنظرية سقطت سياسيًا واجتماعيًا وفكريًا وعسكريًا، غير أنها كانت "فلول" منظمة، ولعل هذا التنظيم المحكم وحسن انتشاره، وإحكام قبضته على أكثر الأطر الثقافية والإعلامية الرسمية نفوذًا، قد جعلها تبدو وكأنها "قوة" تستعصي على كل محاولات الإطاحة بها. كما سيأتي بيانه تفصيلاً في الفصل السادس.

المهم أن ١٦ محاميًا عن د نصر أبو زيد وزوجته طعنوا في الحكم أمام محكمة النقض (الطعن رقم ٤٧٥ لسنة ١٩٩٥)، أحوال شخصية، كما طعنت النيابة العامة في الحكم (الطعن رقم ٤٨١ لسنة ١٩٩٥) أحوال شخصية، وطالبت بإلغائه وإعادة القضية إلى محكمة استئناف القاهرة دائرة الأحوال الشخصية لنظرها أمام دائرة جديدة وتسلمت المحكمة شهادة صادرة من د. أبو زيد مصدق عليها من القنصلية المصرية في لاهاي ورأي المفتي فيها، وتتضمن الشهادة "أن الدكتور نصر أبو زيد يعتز بإيمانه ودينه ويشهد أن لا إله إلا الله ويؤمن بنبل الإسلام ويؤكد عدم قصده في كل ما كتب بالإساءة للدين الإسلامي أو الطعن في تعاليم الإسلام وقدسية القرآن الكريم والحديث الشريف، وأن ما كتبه اجتهادات بشرية وهو على أتم الاستعداد لمناقشة وجهات النظر المختلفة، وإذا كان في هذه الوجهات ما لا يتفق معه فإنه مستعد للأخذ به".

وتضمنت المذكرة رأي مفتي مصر آنذاك د. نصر فريد واصل في شهادة

(١) راجع محمود سلطان، عندما يصبح "الخارج" رأيًا عامًا لـ "الداخل"، جريدة الحياة اللندنية.

د. أبو زيد وأكد "أن الفقهاء اتفقوا على أنه يجب قبل التفريق بين المسلم وزوجته أن يناقش هذا الإنسان مناقشة تفصيلية في معتقداته ومؤلفاته في جميع ما صدر عنه أو اتهم به لاحتمال رجوعه عما صدر منه أو اتهم به أو احتمال أن ما ذكره يقبل التأويل.

ونظرًا لخطورة الحكم بالتفريق -والكلام في مذكرة فضيلة المفتي- فإنه لا يكفي قراءة ما كتبه د. أبو زيد فقط ولا بد من إنذاره أكثر من مرة ووجوب حضوره أمام المحكمة لمناقشته شخصيًا".

من جهتها أكدت النيابة العامة "أنه طبقًا لرأي فضيلة المفتي فإن حكم الاستئناف بالتفريق غير صحيح؛ لأنه لم يراع القواعد الأصلية في الشريعة الإسلامية ولم يطبقها، حيث إنه لم يستدعِ أبو زيد ولم يناقشه فيما كتبه".

غير أن المحكمة قررت في نهاية الجلسة -في ١٥ /١٩٩٥/٩- رفض شهادة أبو زيد واستبعادها من أوراق القضية.. وفي جلسة أخرى عقدتها محكمة النقض تسلمت مذكرة تفصيلية من المحامي محمد صميدة عبد الصمد ردًا على الدفوع المقدمة من النيابة العامة ودفاع د. نصر أبو زيد وزوجته.

.. جاء في المذكرة أن توبة المرتد لا تمنع التفرقة بينه وبين زوجته وبالتالي لا تمنع الحكم بالتفريق بينهما.

.. وأكدت المذكرة أنه لو أن د. نصر أبو زيد قد تاب قبل صدور الحكم بالتفريق بينه وبين زوجته لما كان ذلك مانعًا من صدور هذا الحكم، بل لتحتم صدوره لزامًا لأن المدار في حل المعاشرة بين د. أبو زيد وزوجته ليس هو التوبة وحدها بل التوبة وعقد نكاح جديد بما يلزمه من رضا وصداق وإشهار. وتضمنت المذكرة أن الراجح من مذهب أبي حنيفة أن استتابة المرتد غير واجبة بل تستحب فقط ويتضح ذلك مما ذكره صاحب البحر الرائق شرح كنز الدقائق وهو الشيخ زين الدين الشهير بابن نجيم والملقب بأبي حنيفة الثاني، فقد أورد في الجزء الخامس من كتابه ص ١٣٥ أن ظاهر المذهب هو استحباب عرض الإسلام على المرتد فقط؛ لأن الدعوة قد بلغته وعرض الإسلام هو الدعوة إليه ودعوة من بلغته الدعوة غير واجبة..

..ووصفت المذكرة أيضًا الدكتور نصر أبو زيد بأنه زنديق والزنديق لا يستتاب وأن مجمع البحوث الإسلامية وصفه خلال ٣ تقارير بأشد أوصاف الكفر وأنه يدعي الإسلام كذبًا وزورًا ويتستر وراء هذا الادعاء ليحقق أغراضه – بحسب ما جاء بالمذكرة.

..وقالت المذكرة إن الدكتور أبو زيد يتولى تدريس علوم القرآن والتأليف فيها وقد وصف نفسه ووصفه "المثقفون" بأنه "مجتهد يجدد في الدين "وقد ألف كتبه ونشر أبحاثه بعد بحث وتمحيص ومجادلة لأهل الاختصاص من علماء الأمة القدامى والمحدثين وارتد عن بصيرة فلا شبهة لديه ولا شكوك ولذلك فإن مثل د. أبو زيد لا يستتاب.

.. وأشارت المذكرة إلى أن الدكتور أبو زيد يدرس في الجامعة في مصر وخارجها حسبما ذكر ذلك في أول صفحة من كتابه "مفهوم النص"، وهو يؤلف الكتب والأبحاث وينشرها، ومن ثم فإنه داعية وبالتالي لا يستتاب لأن الداعية لا يستتاب. وأكدت المذكرة أن الدكتور أبو زيد رفض الحضور بشخصه أمام المحكمة بالرغم من أن العلماء دعوه إلى التوبة وألحوا عليه في ذلك ويبدو ذلك في تقارير الأساتذة محمود مزورعة، محمود حماية، عبد الوهاب حواس، ومحمد صلاح محمد وإسماعيل سالم عبد العال... وبالتالي فإنه مصرٌّ على زندقته حتى الآن علاوة على أنه نشر بيانًا في الصحف أكد فيه أنه يعتز بقيمة اجتهاداته الفكرية والعلمية.

وقالت المذكرة "إن كفر د. أبو زيد ثابت ومؤكد ومقطوع به ولا شبهة فيه من خلال ما تضمنته تقارير مجمع البحوث الإسلامية وأن هذا المجمع هو الجهة الرسمية التي أولاها المشرع الاختصاص الكامل في هذا المجال".

وفي نهاية جلسات محكمة النقض التي استمرت حوالي عام كامل طالبت نيابة النقض بتأييد حكم محكمة الاستئناف بالتفريق بين نصر أبو زيد وزوجته وقدمت تقريرًا للمحكمة يتضمن المخالفات الجسيمة التي ارتكبها نصر أبو زيد في حق الذات الإلهية والرسول ﷺ والدين الإسلامي والقرآن الكريم والصحابة.

.. وفي ٥ أغسطس أصدرت محكمة النقض حكما برفض طعن أبو زيد وزوجته وتأييد حكم الاستئناف بالتفريق."[1].

وقد أسدل الستار على هذه القضية بتعديل قانون الحسبة، حيث عرضت الحكومة على مجلس الشعب، تعديل المادة ٢٨٠ من قانون المرافعات الخاصة بترتيب المواد الشرعية بالقانون ٦ لسنة ١٩٩٦، الخاص بتنظيم قانون الحسبة الذي يسقط الصفة عن الأشخاص العاديين، في إقامة دعوى الحسبة، على أن تكون النيابة العامة، دون غيرها هي المختصة بتحريك الدعوى، وقصر حق الأفراد العاديين في دعوى الحسبة على إبلاغ النيابة العامة وسماع أقوالهم فقط ولا يجوز للفرد أن يستمر في الدعوى أو يستأنف قرار النيابة العامة.

يبقى أن نشير إلى أن استسلام الجامعة لـ"الابتزاز الماركسي ـ العلماني" من جهة، وتعديل قانون الحسبة من جهة أخرى، يعد في تقديرنا، أول نجاح يحرزه "تيار علماني" في مصر، عن طريق الابتزاز والإرهاب، صحيح أن من بين أبرز الهزائم التي لحقت بهذا التيار، قد تجسدت في ما أصاب د نصر أبو زيد من "فضائح"، عندما كشف العلماء جهله بالتاريخ (عندما استولد الشافعي في العصر الأموي، رغم ـ أنه أي الشافعي ـ ولد بعد سقوط الدولة الأموية بـ ١٨ عامًا)، وبالثوابت الأولية لأي دارس للعلوم الإسلامية (جهله بالفرق بين الصحابي والتابعي، والفرق بين الحنفاء والأحناف)، وغير ذلك من جهالات تضمنتها التقارير العلمية المثبتة في نهاية هذا الفصل، إلا أن قبول الجامعة الإذعان لقانون "الابتزاز"، وتحييد قانون الحسبة، كانا في واقع الحال، تأصيلاً لواقع "سياسي وقانوني" جديد، جعل التيارات اللادينية أكثر طمعًا وجرأة، في تمرير رؤاهم الصادمة لمشاعر المسلمين، فالقابلية للابتزاز وإسقاط حق الأفراد في إقامة قضايا الحسبة، كانت "حماية" للقوى التي لا تحفظ للدين حرمة في المجتمع المصري، و في الوقت نفسه "زجرًا" للقوى المناوئة لها. وكانت أية قراءة موضوعية بشأن هذه النتائج في حينها، تفضي بدون عناء إلى توقع سيناريوهات تتفوق عن مثيلاتها في السابق

(١) راجع جمال عبد الرحيم، مصدر سابق من ص ٢٦ إلى ص ٢٩.

في "جرأتها"، وقد تبلغ مبلغ "الكارثة" فيما تخلفه من تداعيات على صعيد الأمن أو السلام الاجتماعي. ولعل هذه التوقعات قد حدثت بالفعل، بعد خمس سنوات من هذه الأحداث المثيرة، عندما أصدرت وزارة الثقافة المصرية، رواية "وليمة لأعشاب البحر"، إذ جاءت الأخيرة كمحصلة طبيعية لهذه النتائج التي أفرزتها أزمة " الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية".

* * *

# الوثائق

**التقرير الأول عن: «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية»**

**للدكتور مصطفى الشكعة**

الكتاب من تأليف الدكتور نصر حامد أبو زيد، ويقع في مائة وعشر صفحات من القطع المتوسط، وقامت بنشره شركة "سينا للنشر" سنة ١٩٩١م.

يشتمل الكتاب على مقدمة وأربعة فصول هي على الترتيب: الكتاب، ثم السنة، ثم الإجماع، ثم القياس - الاجتهاد.

ويضم كل فصل من هذه الفصول عددًا من القضايا التي اختارها الباحث وعمد إلى مناقشتها.

والكتاب مجموعة من النصوص المختارة من كتاب "الرسالة" للإمام الشافعي، عمد الباحث في اختيارها إلى الطريقة الانتقائية، ثم عرضها للمناقشة بطريقة فجة من منطلق أحكام مسبقة مستقرة في خاطره، يسيطر عليها المنهج الجدلي والفكر الماركسي، ومن ثم جاءت أحكام الباحث خالية من الجدة، بعيدة عن الموضوعية.

هذا ويضع الباحث نفسه على قدم المساواة مع الإمام الشافعي، وربما غلا في تقدير فكره الذاتي، فاستباح لنفسه أن يتحرش بالإمام ويتطاول عليه، ولا يقف الأمر بالباحث عند ذلك، وإنما ينطلق إلى الهجوم على الصحابة وعلماء الإسلام الأعلام، وهو في مسيرته هذه يهجم على قيم الإسلام كدين وعلى القرآن ككتاب لهذا الدين مع تعريض غير كريم برسول الإسلام ﷺ.

وفضلاً عن ذلك كله فإن الباحث يجهل الكثير من العلوم الإسلامية التي تؤهله للاقتراب من الموضوع الذي كتب فيه، وذلك على مستوى التاريخ الإسلامي

والمذاهب أو الفرق الإسلامية وعلوم الحديث ومصطلحه إلى غير ذلك مما سنتعرض له بشيء من الإيضاح.

**الشافعي وتأسيس السنة:**

يقول الباحث الدكتور نصر حامد أبو زيد: "إن تأسيس السنة كان هم الشافعي الأول" وهو قول خاطئ في ظاهره وباطنه وتلك هي عبارات الباحث بنصها:

"يكاد القارئ لكتابات الشافعي أن يجزم أن تأسيس السنة هم من هموم مشروعه الفكري إن لم يكن بالفعل همه الأساسي لذلك لا يجب أن يغيب عن بالنا المغزى العام للقب الذي أطلق عليه: ناصر السنة" (صفحة ٧).

وإن القارئ الفطن يجد أن الفرق شاسع بين تعبير مؤسس السنة، وناصر السنة، ومن الوضوح بمكان أن الشافعي لم يؤسس السنة؛ لأن السنة هي أقوال الرسول ﷺ وأفعاله وتقريراته، فإذا افترضنا أن الباحث أخطأ التعبير، وإنه قصد أن الشافعي أراد أن يجعل السيادة للسنة، كان الجواب أن أحدًا من أئمة المسلمين وفقهائهم المعتد بآرائهم إسلاميًا لم يفرط في السنة، ولم يهملها قيد أنملة قبل الشافعي وبعده.

إن الباحث - والأمر كذلك - تخلو خلفيته الإسلامية تمامًا من مفهوم السنة ومسيرة العمل بها وفعاليتها عند سائر فقهاء المسلمين منذ أن أسسها صاحبها ﷺ وخلال القرون المتتابعة إلى يومنا هذا وإلى أن تقوم الساعة إن شاء الله.

**الشافعي يؤسس عروبة القرآن:**

تلك هي عبارة الباحث، وهي كالآتي: "يتبين مما سبق أن الشافعي وهو يؤسس عروبة القرآن بالمعنى والدلالات السابقة كان يفعل ذلك من منظور أيديولوجي ضمني في سياق الصراع الشعوبي الفكري الثقافي" (صفحة ٢٧).

إن الباحث أساء إلى القرآن الكريم إساءة بالغة بأكثر مما أساء إلى الإمام الشافعي..إنه ينكر بشكل مباشر أن القرآن كتاب الله؛ لأن عروبة القرآن التي

نسب الباحث تأسيسها إلى الإمام الشافعي مقررة من لدن منزله عز وجل في العديد من آيات الكتاب العزيز التي منها قوله تعالى:

﴿وإنه لتنزيل رب العالمين * نزل به الروح الأمين * على قلبك لتكون من المنذرين * بلسان عربي مبين﴾ (الشعراء:١٩٢-١٩٥)

﴿وكذلك أنزلناه قرآنًا عربيا وصرفنا فيه من الوعيد...﴾ (طه "١١٣").

﴿كتاب فصلت آياته قرآنًا عربيًا لقوم يعلمون..﴾ (فصلت:٣).

﴿إنا جعلناه قرآنًا عربيًا لعلكم تعقلون﴾ (الزخرف:٣).

هذا من ناحية، ومن جانب آخر اتهم الباحث الإمام الجليل محمد بن إدريس الشافعي بأنه اتخذ القرآن الكريم أداة لما تصوره من صراع شعوبي بين العرب وغير العرب من المسلمين، وهو كلام على جانب قطعي من الخطأ، تردى فيه الباحث بسبب الجفوة القائمة بين فكره وبين كل ما هو قرآني، ذلك أن ثمة صراعًا وقع بين فرقاء من العرب وبين آخرين من غير العرب في فترة ما من تاريخ المسلمين، ولكن من المقطوع به أن أيًا منهم لم يحاول أن يتخذ من الكتاب العزيز أداة في هذا الصراع، خاصة أنه صراع سياسي ولم يكن صراعًا دينيًا.

## الباحث يعيب على الشافعي تمسكه بالنصوص

يدعي الباحث الدكتور أبو زيد أن الإمام الشافعي حين يلتزم بنص ما أنزل الله يكون بذلك يخوض "معركة ضد أهل الرأي تكريمًا لسلطة النصوص ".(صفحة ١٠). بحجة أن الشافعي يرفض إعطاء باقي الميراث للأخت التي توفي أخوها، ولم يترك ورثة غيرها، فالباحث يريد أن تأخذ الأخت جميع ما ترك أخوها المتوفى من ميراث، ويسمي ذلك اجتهادًا، بينما يقول الشافعي لمن يذهب بهذا المذهب:"إذن تكون ورثتها غير ما ورثها الله ".

إن الباحث يعلل موقف الشافعي تعليلاً تعسفيًا، ويتهمه بأنه:" كان يناضل من أجل القضاء على التعددية الفكرية الفقهية"( صفحة ١٠١).

واقع الأمر أن موقف الشافعي ليس نضالاً من أجل القضاء على ما تخيله الباحث تعددية فكرية فقهية، ولكنه احترام النص والتزم بالقاعدة الشرعية التي ينكرها الباحث وهي: "لا اجتهاد مع النص".

والحاصل هنا أن الباحث لا يتعامل مع القضايا الشرعية بمقاييسها الإسلامية، ولكنه يقيمها على معايير ذاتية من فكره المادي الماركسي الذي يرفض ما هو سماوي.

## الباحث يتعالى على الشافعي مقامًا

الباحث الدكتور أبو زيد لا يعرف التواضع في الحوار، ولا كيف يتعامل مع أئمة الأمة، فهو حين يدرس قضية من كتاب - وهو هنا يعرض لكتاب الرسالة - لا يرتاد منهج الباحثين فضلاً عن كونه أقل من تلميذ لتلاميذ الشافعي وإنما يجعل من نفسه ندًا لمن يحاوره من علماء الأمة، هذا إذا جنح إلى التواضع، أما فيما عدا ذلك فهو يضع نفسه موضع المتعالم المترفع.. فمن أمثلة ذلك قوله: "من غير المفيد أن تناقش قائلين إن الاستحسان لا يخالف نصًا في كتاب أو سنة قائمة" (صفحة ١٠٦).

أو قوله: "من غير المفيد أن ندخل في سجال - مع الشافعي- فالأمر لم يكن أمر مفاضلة على المستوى المعرفي الخالص، بل كان أمر تكريس لسلطة النصوص "(صفحة ١٠٧).

هذا فضلاً عن بعض عبارات التطاول في العديد من صفحات الكتاب.. "١٢،١٣،١٥".

## الباحث يجهل علم الحديث ومصطلحه

سلف القول بأن الباحث يعرض لنقد موضوعات معينة دون سابق معرفة بطبيعة المادة التي يعرض لنقدها، إن الذي يعرض لكتاب الرسالة دراسة أو نقدًا لا بد من أن يكون دارسًا العلوم المتصلة به، أو ملمًا بها على أقل تقدير، ولكن

الباحث الدكتور أبو زيد أثبت أنه قليل البضاعة في علوم الحديث التي تشكل الركن الأساسي في الكتاب النفيس الذي تجاسر على التعرض له بغير استعداد علمي وهو كتاب "الرسالة" للإمام الشافعي.

إن الباحث يقول مرة: "إن الفقهاء قسموا مرويات السنة إلى نصوص قطعية هي المتواترات والمشهورات.. والنصوص الظنية وهي أحاديث الآحاد (صفحة ٦٠).

ثم لا يلبث الباحث أن يرجع عن رأيه وينسب هذه التقسيمات إلى الإمام الشافعي.. ويعيب عليه تمسكه بأحاديث الآحاد والدفاع عنها. "صفحة ٦٦، ٦٧".

ومن الوضوح بمكان أن الباحث أخطأ في الحالتين.

حالة نسبة هذا التقسيم إلى جمهرة الفقهاء في المرة الأولى وحالة نسبته إلى الإمام الشافعي في المرة الثانية؛ لأن هذا التقسيم الثلاثي هو تقسيم السادة الأحناف، على حين يقوم علماء السنة بتقسيمها من حيث الرواية إلى متواتر وآحاد.

ويخطئ الباحث مرة ثالثة، حين ينسب إلى الشافعي قبول المراسيل رغم احتمالات الخطأ على حد تعبيره..

يقول الباحث ما نصه: "ولا شك أن قبول الشافعي للمراسيل رغم احتمالات الخطأ التي صورها تصويرًا قويًا، كاشف عن طبيعة المشروع الذي يريد أن يصوغ الذاكرة على أساس الحفظ ومرجعية النصوص حصرًا لدور العقل والاجتهاد وحرية الفكر".(صفحة ٧٤-٧٥).

الصواب أن الإمام الشافعي ما كان يومًا معطلاً لدور العقل وحرية الفكر لأنه إمام كبير يعرف كيف أن الله أنعم على الإنسان بنعمة العقل ليستعمله في التوصل إلى معرفة ذاته جل وعلا، وليستخدمه فيما ينفعه وينفع الناس في شؤون دنياهم وآخرتهم، اللهم إلا إذا كان الباحث يقصد بحرية الفكر تلك الحرية التي ينتهجها شخصيًا في النيل من كل ما هو إلهي وإسلامي وإيماني، وهذه لا تكون

حرية وإنما تكون فوضى.

تلك واحدة.. والثانية أنه ليس صحيحًا ما كرره الباحث من أن الشافعي قبل المراسيل على علاتها، فذلك خطأ صريح وكانت الأمانة العلمية تقتضي الباحث - فيما لو كان ملمًا بتفاصيل الموضوع الذي يتصدى للكتابة فيه - ألا يصدر حكمًا بناه على نص مبتور أو مجزوء، إذ أن الأحكام لا تصدر إلا بعد الوقوف على النص كاملا، وهو ما لم يفعله الباحث فجاءت أحكامه معيبة..

الصواب أن الشافعي قبل المراسيل، ولكنه لم يقبلها على علاتها، وإنما وضع لقبولها شروطًا كان على الباحث أن يذكرها، فما اتفق منها مع الشروط التي وضعها الإمام كانت مقبولة عنده، وما لم يتفق مع الشروط صرف النظر عنها ولم يأخذ بها.

**الباحث يجهل تاريخ «الاعتزال» الذي يدافع عنه**

يقول الباحث الدكتور نصر أبو زيد ما نصه:

"من الطبيعي - وقد أخرج الشافعي كتب علم الكلام من نطاق العلم - أن يتضاعف نفوره من النظام العباسي، ومن المأمون خاصة الذي تبنى المذهب الاعتزالي وحاول أن يفرضه عل العلماء ويجعله مذهبا للدولة".

في كلمات قليلة ينسب الباحث إلى الشافعي أنه كان يكره المأمون؛ لأنه تبنى مذهب المعتزلة من ناحية ومن ناحية أخرى حاول أن يفرضه على العلماء.

إن الباحث هنا واقع بين أمرين كلاهما معيب.. فهو إما واقع في ظلام الجهل؛ أو متورط في خطيئة التزييف والاختلاق، وذلك لأمور ثلاثة:

١. أن المأمون لم يعلن فرض الاعتزال على العلماء إلا سنة ٢١٨، وهي سنة وفاته، وتبعًا لذلك فإن الشافعي لم يعلم شيئًا عن ذلك لأنه توفي قبل هذا التاريخ بأربعة عشر عامًا، ومن ثم يكون ما نسبه الباحث إلى الشافعي من كراهيته للمأمون أمرًا مبعثه الجهل بحقائق التاريخ.

٢. أن الذين عاصروا محنة القرآن كانوا من الجيل التالي للشافعي، وأشهرهم كانوا تلاميذه الذين منهم الإمام أحمد بن حنبل، والبويطي، بل إن المأمون مات في طرسوس، وكان الإمام ابن حنبل في الطريق إليه، ولم تلبث الفتنة التي أشعلها المأمون أن خبت نارها لأن المعتصم كان أقرب إلى الأمية، ولم يلبث بعد أن عاتب الإمام ابن حنبل أن استرضاه.

٣. ثم تبنى الواثق نيران الفتنة بعد المعتصم ولكنه لم يعمر طويلاً، فضلاً عن أنه كان منغمسًا في اللهو والعزف والسماع، وكان العود لا يفارقه حتى قيل إنه استحدث أنغامًا جديدة في الموسيقى، ثم جاء المتوكل فأجهز على المعتزلة وأخمد نيران الفتنة التي أشعلوها.

## الباحث يختلق أسبابًا لهجرة الشافعي إلى مصر

يرى الباحث أن أسباب كراهية الشافعي للعباسيين ورحيله إلى مصر هو أنهم تخلوا عن العروبة، واستيلاء المأمون على السلطة بعد صراعه مع أخيه الأمين، وكان اختيار الشافعي لمصر بالذات؛ لأن واليها في ذلك الوقت كان قرشيًا هاشميًا. (صفحة ١٦، ١٧).

إن الحقائق التاريخية تصطدم مع ما ذكره الباحث جملة وتفصيلاً.. ذلك أن الإمام الشافعي حجازي، ومن ثم فهو بعيد عن الأحداث التي جرت في بغداد بين ولدي الرشيد الأمين والمأمون، والأمر الثاني: أن والي مصر لم يكن قرشيًا هاشميًا كما ذكر الباحث، وإنما كان من خزاعة، واسمه المطلب بن عبد الله وقد وَلِيَ أمر مصر في المحرم من سنة ١٩٩ هـ، أي قبل مجيء الشافعي إليها بشهور، والأمر الثالث أن الشافعي كان من الاعتزاز بشخصيته بحيث لا يهينها بالنزول على حاكم من الحكام ولو كان قرشيًا.. ومن الأخبار المأثورة أن الشافعي لما عزم على سكنى مصر بدأ يدرس أحوالها، وينظر كيفية العيش فيها.. وانطلاقًا من ذلك فإنه سأل عبد الله بن عبد الحكم في هذا الأمر فقال له: "إذا أردت أن تسكن مصر فليكن لك قوت سنة، ومجلس من السلطان تتعزز به"، فرد عليه الشافعي قائلاً:

" من لم تعزه التقوى فلا عز له، وقد ولدت بغزة، ورييت بالحجاز، وما عندنا قوت ليلة، وما بتنا جياعًا قط".

وإذن فقد كان الشافعي من الرجال المتعففين عن ارتياد مجلس والٍ أو سلطان، وكانت عزته في ذاته نابعة من ثقته في الله، ومن المقرر أيضًا أن الشافعي لما قدم مصر سأله أحدهم أن ينزل عنده، فأبى، وقال: "أنزل على أخوالي الأسدين". فنزل عليهم.

تلك هي الأخبار الصحاح عن رحلة الشافعي إلى مصر، وهي غير ذات صلة بأي مما ذكره الباحث في شأنها، وقد كان على الباحث قبل أن يعرف دراسة الشافعي وفكره وفقهه أن يسلح نفسه بالتعرف على شخصية الشافعي ومسيرة حياته.

## الباحث يجعل الشافعي واليًا للأمويين قبل أن يولد

يقول الباحث ما نصه: "لكن أهم صور التعبير عن انحياز الشافعي للقرشية أنه الفقيه الوحيد من فقهاء عصره الذي تعاون مع الأمويين مختارًا راضيًا خاصة بعد وفاة أستاذه الإمام مالك بن أنس سنة ١٧٩هـ الذي كان له من الأمويين موقف مشهود بسبب فتواه بفساد بيعة المكره وطلاقه.. وموقف الإمام أبي حنيفة الرافض لأدنى صور التعاون معهم يكشف إلى أي حد بلغ رفض الفقهاء لعصبية ذلك النظام ولممارساته القمعية ضد جماهير المسلمين إلا أن يكونوا من مؤيديه وأنصاره بشكل مباشر، وسعى الشافعي على عكس سلفه أبي حنيفة وأستاذه مالك إلى العمل مع الأمويين، فانتهز فرصة قدوم والي اليمن إلى الحجاز وجعله بعض القرشيين يتوسطون عنده ليلحقه بعمل، فأخذه الوالي معه، وولاه عملاً بنجران" (صفحة ١٦).

إن المرء ليصاب بالصدمة وهو يقرأ مثل هذا التحامل المبني على جهل تام، وقد صدر من أستاذ في كلية الآداب !! إن شدة كراهية الباحث للإمام الشافعي جعلته يسند اتهامات جريئة وكاذبة إليه لعدة أمور:

الأمر الأول وأهمها: أن الشافعي لم يكن: "الفقيه الوحيد من فقهاء عصره

الذي تعاون مع الأمويين مختارًا راضيًا" طبقًا لتعبير البحث لسبب في قمة البساطة وهو أن الشافعي لم يشهد عصر الأمويين؛ لأنه ولد سنة ١٥٠ هـ أي بعد ثمانية عشر عامًا من سقوط الدولة الأموية التي انتهى عمرها سنة ١٣٢ هـ، على ما يعرف طلاب المدارس الإعدادية.

الأمر الثاني الذي يدعو للأسف هو: أن الباحث قدر حكم الأمويين - طبقًا لما يفهم من عبارته - إلى ما بعد سنة ١٧٩ هـ وهي سنة وفادة الإمام مالك.

الأمر الثالث أن الباحث وجه إلى الإمام الشافعي اتهامًا ظالمًا حين نسب إليه تعاونه مع نظام ظالم "لعصبية ذلك النظام ولممارساته القمعية ضد جماهير المسلمين".

إن الباحث شديد الكراهية للإمام الشافعي إلى المدى الذي يجعله يختلق اتهامات ضده.. هذا فضلاً عن الجهل الفاضح للباحث ببديهيات التاريخ الإسلامي.

ومن المؤسف أيضًا أن الباحث يظلم الشيخ "أبو زهرة" حين ينسب إليه العبارة الأخيرة من النص الذي سطرناه في مستهل هذه الفقرة بينما كان الشيخ أبو زهرة يقصد أمرًا آخر.. وبذلك يكون الباحث قد ارتكب ثلاثة أخطاء بجرة قلم: خطأ في حق الإمام الشافعي، وخطأ في حق الشيخ أبي زهرة، وخطأ في حق التاريخ الإسلامي.

**الجهل بالتاريخ.. وبالعقيدة معًا**

إن جهل الباحث بالتاريخ الإسلامي وقضاياه سلسلة من حلقات لا تنتهي؛ لأنه يقول ما نصه: "تشير الشواهد التاريخية إلى أن الخوارج كانوا أول من رفع مبدأ الاحتكام إلى كتاب الله" (صفحة ٢١).

ثم يستطرد الباحث قائلاً: "لكن القراءة المتأنية للشواهد تكشف أن المبدأ كان من طرح الأمويين في موقعة صفين" (الصفحة نفسها).

إن الباحث أخطأ في كل من الرأيين اللذين أوردهما، فلا الخوارج ولا الأمويين

أول من رفع المبدأ، ذلك أن الاحتكام إلى كتاب الله قائم ومطبق منذ نزول القرآن الكريم، ومن ثم فهو جزء من العقيدة من اللحظة التي نزل فيها قول الله تعالى: "وما اختلفتم فيه من شيء فحكمة إلى الله ذلكم الله ربي عليه توكلت وإليه أنيب" (الشورى ١٠).

ولكن يبدو أن إلمام الباحث بأحكام الكتاب العزيز شديد التواضع شأنه في ذلك شأن إلمامه بالتاريخ الإسلامي.

## الباحث يختلق صراعًا بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة.

إن الباحث لكي يثبت الزعم الذي ذهب إليه من اعتناق الإمام الشافعي للعصبية القرشية يختلق صراعًا بين الإمام أبي حنيفة والإمام الشافعي على الرغم من أنهما غير متعارضين، فلقد ولد الشافعي في نفس العام الذي توفي فيه أبو حنيفة".

إن الباحث الدكتور "أبو زيد" ينسب أبا حنيفة إلى الشعوبية وينسب الشافعي إلى العصبية العربية، ثم يضيق دائرتها فيجعلها عصبية قرشية، فأبو حنيفة حسبما يرى الباحث متعصب للوالي، ولذلك أباح قراءة الفاتحة في الصلاة باللغة الفارسية وبغيرها من اللغات للذين يعرفون العربية في حين يتشدد الشافعي في ضرورة قراءة القرآن بالعربية ويعزو الباحث ذلك الخلاف إلى ما أسماه الصراع الفكري بين " الشافعي العربي الأورمة القرشي الانتماء وبين أبي حنيفة ذي الأصول الفارسية" (صفحة ١٨).

يقول الباحث: "هذا الحرص من جانب الشافعي والذي وصل إلى التشدد وتكليف ما لا يطاق لغير العربي يبدو على السطح خلافًا فقهيًا في الفروع دون الأصول لكنه يشير بطريقة دلالية إلى مستوى أعمق من الخلاف الأيديولوجي بين نهجين من التعامل - يعني التعصب للعروبة والتعصب للشعوبية - حول طبيعة القرآن ومع الواقع في نفس الوقت، ويبدو أن الخلاف حول طبيعة القرآن هو المحرك الباطني للخلاف الفقهي "حول القراءة في الصلاة بغير العربية أنه

خلاف حول "هوية" النص القرآني "(صفحة ٢٠).

هكذا يختلق الباحث صراعًا بين الشافعي وأبي حنيفة غير متورع أن يدخل القرآن الكريم طرفًا.. بل ذريعة لهذا الصراع المزعوم:

١. فالشافعي في نظر الباحث ذو عصبية عربية قرشية جعلته لهذا السبب دون غيره متعصبًا للقراءة بالعربية في الصلاة في حين أن أبا حنيفة الذي هو من الموالي سيتحمس لقراءة القرآن باللغة الفارسية؛ لأنه فارسي بل إنه للسبب نفسه - يعني عصبيته ضد العرب - أباح القراءة بالفارسية وغير الفارسية حتى للعرب أنفسهم.

٢. إن الباحث والأمر كذلك ومن منطلق هذا التناول غير البريء يعطي صورتين قبيحتين لكل من الإمامين الجليلين الشافعي وأبي حنيفة.. بينما كل من الرجلين يعد مثالاً للسماحة والتقوى.

والحقيقة التي لا شبهة فيها أن الشافعي كان يجل فقه أبي حنيفة وشخصه حتى وهو مسجي في قبره، وإن خبر زيارة الشافعي لقبر أبي حنيفة مشهور حين صلى ركعتين تحية للمسجد غير بعيد من القبر فلم يرفع يديه إلى كتفيه عند التكبير في الركوع والقيام منه فلما سُئل في ذلك كانت إجابته: احترامًا للإمام.. أي احترامًا لأبي حنيفة الذي لم يكن يرى رفع اليدين مع تكبيرتي الركوع والقيام منه.. بينما كان الشافعي يرى ذلك ويلتزم بأدائه.

٣. إن رمي الباحث كلاً من الإمامين بالعصبية - الشافعي "بالقرشية" وأبي حنيفة "بالشعوبية" - اتهام خاطئ دينيًا وحكم جائر عمليًا..

فالشافعي - عند من يعرفه - ليس موضع شك في كامل صواب دينه الذي قضى على العصبيات الجاهلية وأدائها وجعل كل امرئ رهينًا بعمله فليس لعربي فضل على أعجمي إلا بالتقوى، وكان الشافعي يرى العز في الإسلام وليس في القبلية البغيضة، وهو صاحب هذا القول المضيء: "ومن لم تعزه التقوى فلا عز له"، وكذلك الأمر بالتمام والكمال بالنسبة لأبي حنيفة ولو قد جاز -جدلاً - أن

ينسب أحد الفقهاء إلى الشعوبية..فإن هذا الجواز بالحتم لن ينطبق على أبي حنيفة.. ومن المشهور أن كلا من أبي حنيفة والشافعي كان معنيا بحب الرسول ﷺ وآل بيته فأبو حنيفة متهم بحب آل البيت بخاصة على وبنيه وكذلك كانت حال الشافعي التي سجلها في أبيات أشهرها قوله:

إن كان رفضا حب آل محمد      فليشهد الثقلان أني رافض

ولكن الباحث الدكتور "أبو زيد" قليل البضاعة في قراءة تاريخ المسلمين بعامة وتاريخ الأئمة بخاصة.

بل إن جهل الباحث يتعدى تاريخ الأئمة إلى تاريخ الصحابة والتابعين فهو لا يفرق بين صحابي وتابعي، حتى إنه يعد عبد الله بن عباس من التابعين (صفحة ١٢)، وقد غاب عنه أن ابن عباس تربى في حجر رسول الله ﷺ وفي بيته.

## التطاول على الصحابة واختلاق صراع بينهم

صحابة رسول الله ﷺ موضع تقدير المسلمين واحترامهم في مختلف الأجيال المسلمة المتتابعة، وهم جديرون لكل إجلال وتوقير وقد كرمهم الله سبحانه وتعالى في محكم كتابه في عديد من السور يستوي في ذلك المهاجرون والأنصار وكذلك فعل رسول الله ﷺ حين شبههم بالنجوم نورًا ورفعة، وذلك في وقوله الشريف "أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم" فجعلهم ﷺ رجالاً يُقتدى بهم وهداة يقتبس منهم.

ولكن الباحث الدكتور نصر أبو زيد مع الأسف الشديد لا يقيم لأشخاصهم وزنا ويصفهم بالجاهلين غير مبال بمقاماتهم ولا بتكريم الكتاب العزيز لهم، ويتهمهم بالسطحية ويختلق صراعًا أجراه بينهم بسبب تخيلات غير صادقة استقرت في خاطره.

يقول الباحث: "كان تزايد وضع الأحاديث وتضخم الرأي – ذهابًا وراء الفروض النظرية – مجرد ظواهر لصراع أعمق يدور على مستويات الواقع المتعددة هو الصراع بين قوة التغيير والتقدم وبين قوى التثبيت والهيمنة".(صفحة ٥٧)

ويمضي الباحث في تجسيم هذا الصراع قائلاً:

"وتاريخ هذا الصراع يمتد في الزمان إلى ما قبل عصر الشافعي الذي يعد بمعنى من المعاني عصر التدوين ولعله يعود إلى بداية الخلاف حول مسألة الخلافة في اجتماع السقيفة بين المهاجرين والأنصار حين تم في هذا الاجتماع تدشين السيطرة القرشية على الإسلام والمسلمين.

هذا كلام صبغ بقسوة الاختلاق، وعباراته تضع أي قلم يكتبها موضع المساءلة الإسلامية.. إنها جرأة على الحق وعلى التاريخ أن يقول الباحث: إن الشورى أدت يوم السقيفة إلى تدشين السيطرة القرشية على الإسلام والمسلمين.

إن الباحث اخترع صراعًا بين الأئمة ثم اختلق صراعًا بين المسلمين في عصر التابعين ثم لا يلبث أن يتطاول على مقامات الصحابة حين اجتمعوا في السقيفة من مهاجرين وأنصار في مؤتمر شورى فريد بالألفاظ القاسية التي سلف ذكرها ويصف عملية الشورى التالية لمبايعة خليفة رسول الله ﷺ بأنها صراع بين الصحابة.

إن خطأ الباحث يكمن دائمًا في نقص خبرته بقضايا تاريخ المسلمين، وأنه لا يربط بين مجريات الأحداث الكبرى في تاريخ المسلمين وبين آيات الكتاب العزيز، ولو أنه قرأ الآيات التي نزلت في الصحابة من مهاجرين وأنصار وصدق بها لكان حديثه أقرب إلى النصفة وأدنى إلى الصواب.

## القرشية تعمل على إلباس محمد صفات قدسية إلهية

هذا الاتهام البعيد من أسباب الاستقامة صادر عن الباحث الدكتور نصر أبو زيد بكل جرأة وبكل وضوح، إنه في سياق حملته على الإمام الشافعي واتهامه إياه بالعصبية العربية القرشية - مقابل العصبية الشعوبية - وإدخاله القرآن الكريم طرفًا في هذه الحملة وجعله أداة من أدواتها استطرد الباحث فاتّهم المسلمين القرشيين بأنهم حرصوا على نزع صفات البشرية عن محمد ﷺ وإلباسه صفات قدسية إلهية:

يقول الباحث ما نصه:

"إن تأسيس السنة وحيًا - أي جعل الشافعي من السنة وحيًا - لم يكن يتم بمعزل عن الموقف الأيديولوجي الذي أسهبنا - والضمير هنا يعود على الباحث - في شرحه وتحليله موقف العصبية القرشية التي كانت حريصة على نزع صفات البشرية عن محمد وإلباسه صفات قدسية إليها تجعل منه مشرعا" (صفحة ٥٥، ٥٦).

هكذا قال الباحث بالتمام.. وهو قول إن دلّ على شيء فإنما يدل على أن الباحث قد أباح لنفسه أن يعبث بالإسلام كدين وبمحمد ﷺ كرسول وبالمسلمين كمهتدين عبثًا يقصر عن تصوره خيال المسلم؛ لأنه عبث بلا حدود وتطاول بغير قيود.

## الكتاب الذي بين أيدينا ليس هو الذي نزل على محمد

في كلمات قليلة لا تزيد على سطرين يقرر الباحث الدكتور نصر أبو زيد أن القرآن الذي بين أيدينا ليس هو القرآن الذي نزل به الروح الأمين، فقد نزل النص - أي القرآن - متعددًا، ولم يقل الباحث ما معنى التعدد هنا ثم يستطرد قائلاً: إن تثبيته - أي القرآن الكريم - في قراءة قريش كان لتحقيق السيادة القرشية التي سعى الإسلام لتحقيقها، وكأن الإسلام لم ينزل إلا لتحقيق سيادة قريش.

يقول الباحث ما نصه:

"ولا نغالي إذا قلنا: إن تثبيت قراءة النص الذي نزل متعددًا، في قراءة قريش كان جزءًا من التوجيه الأيديولوجي للإسلام لتحقيق السيادة القرشية" (صفحة ١٥).

## إدخال السنة جزءا جوهريا في بنية النص القرآني

تلك هي عبارة الباحث حرفيًا، وهي غير مجتزأة من سياق أو مبتورة من قضية، وإنما هو حكم أصدره الباحث على السنة وعلى القرآن معًا فجعلهما شيئًا واحدًا في بنية واحدة.. كيف؟ لا أحد يدري إلا الباحث".

يقول الباحث ما نصه:

"لذلك نجد الشافعي يحرص كما سبق لنا القول لا على جعلها شارحة ومفسرة للكتاب فحسب.. بل على إدماجها في أنماط الدلالة وإدخالها جزءًا جوهريًا في بنية النص القرآني" (صفحة ٣٧).

إن الباحث في هذا الموقف لا يقترف خطيئة عابرة، وإنما يقوم بعملية استفزاز بالغة القسوة لكل مسلم، فهو يصنع مزيجًا من القرآن الكريم والسنة بطريقة لا يعرفها إلا هو.. لو أن الباحث قال: إن الشافعي عمل على إدخالها جزءًا جوهريًا في مفهوم النص القرآني لقلنا مغالاة في التعبير.. أما أن يقول: إن الشافعي يحرص على إدخال السنة جوهريًا في بنية النص القرآني فإنه - أي الباحث - يجرف نفسه بعيدًا عن حوزة العقيدة وينأى عن سلامة القصد.

ومع كل ذلك لا يزال التساؤل قائمًا:

كيف تدخل السنة جزءًا جوهريًا في بنية النص القرآني؟؟

## الطعن في وسطية الإسلام

الباحث الدكتور نصر أبو زيد لا يعترف بأن الإسلام دين الوسطية.. فهو ينكرها ويطعن فيها ويرى أن الرأي الذي يقول بذلك يحتاج إلى مراجعة وينبغي تعريتها - وهذا هو تعبيره - "من ثياب القداسة التي ألبست لها".

يذهب الباحث إلى هذا القول في مجال نسبة "تأسيس الوسطية في مجال الفقه والشريعة "إلي الإمام الشافعي.

يقول الباحث ما نصه:

"وإذا كانت الصفة الجوهرية الثابتة - أي الوسطية الإسلامية - محل نزاع وخلاف، فإن الثابت تاريخيًا أن الشافعي قد أسس الوسطية في مجال الفقه والشريعة" (صفحة ٥)، ثم يستطرد الباحث في كشف فكرته وتوضيح طعنه وإنكاره للوسطية الإسلامية قائلاً:

"إن القول بجوهرية الوسطية واعتبارها سمة أصيلة من سمات الفكر الإسلامي والثقافة العربية قول يحتاج للمراجعة يكشف بعده الأيديولوجي بما أنه قول يرفع تيارًا فكريًا ذا سمات وملامح أيديولوجية في سياقه التاريخي الاجتماعي إلى مستوى الحقائق الفعلية الحضارية الثابتة الراسخة، ولا يتأتى هذا الكشف إلا ببيان الطبيعة الأيديولوجية لذلك التيار الوسطي التوفيقي التراثي حتى يتعرى من ثياب القداسة التي ألبست له في تاريخنا الثقافي والعقلي" (صفحة ٦).

إن إنكار الوسطية الإسلامية، والهجوم عليها من قبل الباحث وزعمه العمل على تعرية قداستها، عدوان من الباحث على الإسلام كعقيدة، وتطاول على القرآن الكريم الذي قررت آياته أن الوسطية جزء من الحقيقة التكوينية للعقيدة وإنكار لكلام الله في قوله عز وجل "وكذلك جعلناكم أمة وسطًا لتكونوا شهداء على الناس" البقرة – ١٤٣، وقوله عز وجل شأنه "ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملومًا محصورًا". الإسراء ٢٩.

## الباحث ينكر الإسلام كدين

يصف الباحث الإسلام على صفحات كتابه – كل صفحات الكتاب تقريبًا – بأنه أيديولوجية أي مذهب من مذاهب الوضعية الماركسية والاشتراكية والرأسمالية والوجودية وما إلى ذلك من هذه المذاهب البعيدة عن المسرى الإيماني، ولقد كرر الباحث ذلك الوصف للإسلام في الفقرة السابقة من هذا التقرير عند حديثة عن الوسطية الإسلامية، ولذلك فقد بات من الأهمية بمكان استحضار تعريف الأيديولوجية طبقًا لأحداث تفسيراتها الأيديولوجية هي:

١. وضع النظريات بطريقة حالمة أو غير عملية.
٢. مجموعة نظامية من المفاهيم في موضوع الحياة أو الثقافة البشرية.
٣. النظريات والأهداف المتكاملة التي تشكل برنامجًا سياسيًا اجتماعيًا.

إن أيًا من هذه التعريفات ليست من الإسلام في شيء ولا تنطبق على الإسلام بحال ما، فالإسلام رسالة إلهية ربانية إيمانية أنزلها الخالق الأعظم وضمنها برامج

وأحكامًا لا يتأتى لبشر أن يضعها، وهي تستهدف سعادة البشر في الدنيا والآخرة، أما الأيديولوجية فهي من وضع البشر، وهي دون أي شريعة سماوية فضلاً عن رسالة الإسلام الخاتمة، وإن إصرار الباحث على وسم الإسلام بالأيديولوجية هو جنوح به إلى المادية وتجريد له من صفته الربانية.

## المسلمون يعيشون بعقول غير سوية منذ نزل القرآن حتى الآن

إن الباحث الدكتور نصر أبو زيد يقرر أن الاعتقاد بقدرة القرآن على حل المشكلات وعلاج النوازل قد حوّل العقل العربي إلى عقل تابع.

يقول الباحث ما نصه:

"يبدأ الشافعي حديثه عن الدلالة بتقرير مبدأ على درجة عالية من الخطورة، فحواه أن الكتاب يدل بطرق مختلفة على حلول لكل المشكلات والنوازل التي وقعت أو يمكن أن تقع في الحاضر والمستقبل على السواء" (صفحة ٢١).

إن الباحث أبو زيد يسخر من هذا المبدأ الإلهي المتمثل في صلاحية القرآن من خلال منهجه الرباني لحل مشكلات الإنسان في كل مكان وفي كل زمان بقوله متممًا الفقرة السابقة:

"وتكمن خطورة هذا المبدأ في أنه المبدأ الذي ساد تاريخنا العقلي الفكري وما زال يتردد حتى الآن في الخطاب الديني بكل اتجاهاته وتياراته وفصائله وهو المبدأ الذي حول العقل العربي إلى عقل يقتصر دوره على تأويل النص واشتقاق الدلالات منه" (صفحة ٢١).

هكذا وببساطة شديدة ينكر الباحث في القرآن الكريم والاستمساك به دستورًا لحياتنا حلولاً لمشكلاتنا وعلاجًا لنوازلنا، ولم يخطر بباله أن ما حل بالمسلمين من مشكلات وما أصابهم من نوازل كان بسبب انصرافهم عن القرآن الكريم وتعطيلهم العمل بأحكامه، ولكن يبدو أن خصومته الشديدة للقرآن الكريم جعلت الباحث يصدر الأحكام بموازين مقلوبة.

هذا وقد قصر الباحث سخطه على العقل العربي ولم يقل العقل المسلم واتهم

العرب بالتخلف؛ لأنه يعتقد أن الإسلام دين خاص بالعرب وحدهم دون سواهم.. إن الباحث كان يستطيع ألا يجنح إلى هذه الأحكام الخاطئة لو أنه استوعب وصدق بقول الله عز وجل: "..ونزلنا عليك الكتاب تبيانًا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين" (النحل:٨٩)

إن الباحث لم يكتفِ بما صدر من أحكام يدين بها عقول المسلمين إذا استمسكوا بالقرآن كتابًا هاديًا ولكنه يذهب بعيدًا في غلوائه في خصومته للقرآن الكريم قائلاً:

"والشافعي حين يؤسس مبدأ تضمن القرآن حلولاً لكل المشكلات تأسيسًا عقلانيًا، يبدو وكأنه يؤسس بالعقل إلغاء العقل" (صفحة ٢٢).

## الباحث يرفض أن يكون عبدا لله

الباحث الدكتور أبو زيد يتخذ دائمًا من كل حلقة من حلقات حملته على الإمام الشافعي منطلقًا إلى إصدار أحكام تزداد انحرافًا مرة بعد مرة، وهو هذه المرة يرى أن استمساك الشافعي بالقرآن ونظرته التعارضية بين القياس والاستحسان إنما هي "موقف أيديولوجي واضح يجعل الإنسان مغلولاً دائمًا بمجموعة من الثوابت التي إذا فارقها حكم على نفسه بالخروج من الإنسانية" (صفحة ١٠٣).

إن الباحث هنا يسخر من الالتزام بالثوابت التي هي هنا القرآن والسنة ويرى ضرورة الانفلات من قيودها.

ثم يزداد الباحث غلوًا في حكمه، ويتطرف شططًا في فكره حين يرفض أن يكون عبدًا لخالقه الأعظم فيقول ما نصه:

" وليست هذه الرؤية للإنسان والعالم - أي رؤية الشافعي - معزولة تمامًا عن مفهوم الحاكمية في الخطاب الديني السلفي المعاصر، حيث ينظر لعلاقة الله بالإنسان والعالم من منظور علاقة السيد بالعبد الذي لا يتوقع منه سوى الإذعان" (صفحة ١٠٣).

إن حقيقة علاقة الإنسان بخالقه هي علاقة العبد بالسيد وليس في ذلك أية

غضاضة؛ لأنها عبودية شريفة ولأن عبودية الإنسان لمن خلقه تعصمه من أن يكون عبدًا لغيره فيعيش بين الناس سيدًا عزيزًا فكيف يستنكر الباحث أن يكون عبدا لله الذي خلقه وسواه بشرًا".

إن الباحث – لا شك – قد تعلم منذ صغره صيغة الشهادتين التي بمقتضاها يكون الإنسان مسلمًا، وهي أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله.. إنه يسمعها مع الأذان خمس مرات كل يوم والمسلم ينطق بها إجباريًا ست عشرة مرة كل يوم في الصلوات المفروضة، هذا فضلاً عن صلوات التطوع.

فإذا كانت الطبيعة الأولى لمحمد ﷺ هي أنه عبد لله قبل أن يكون رسولاً.. فكيف بمخلوق من عامة البشر يستنكف أن يكون عبدًا لله".

إن الذي ينكر عبوديته لله عليه أن يبحث عن مكان خارج ملك الله لكي يعيش فيه.. فهل يستطيع الباحث أن يجد ذلك المكان؟.

## الباحث يدعو إلى الثورة الفورية على القرآن والسنة والتحرر منهما

يرى الباحث الدكتور نصر أبو زيد أن النصوص الدينية تكبل الإنسان وتلغي فعاليته وتهدد خبرته، ويقرر أن مواقف الإمام الشافعي تدعو إلى التمسك بكل ما ثبت من قرآن وسنة والشافعي بفعله هذا يكرس الماضي ويضفي عليه طابعًا أزليًا وهو ما يرفضه الباحث.

وينطلق الباحث من حملته على الإمام الشافعي إلى التحامل على غيره من أئمة المسلمين المرموقين كالإمام الأشعري والإمام الغزالي، ثم يعمد الباحث بعد ذلك إلى استنكار هذه المفاهيم الدينية جميعًا ويدعو في عبارات مسعورة إلى الثورة وذلك بالتحرر.. لا من سلطة النصوص الدينية وحدها من كتاب وسنة بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في زعمه، وأن يتم ذلك بسرعة قبل أن يجرفه الطوفان.

وهذا هو نص الدعوة إلى الثورة المادية التي ينادي بها الباحث فيقول:

"لقد آن آوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر.. لا من سلطة النصوص

وحدها.. بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا.. علينا أن نقوم بهذا الآن وفورًا قبل أن يجرفنا الطوفان" (صفحة ١١٠).

وهكذا كانت آخر فقرات الكتاب هذه الدعوة إلى الثورة الآن وفورًا؛ لأن الطوفان قادم - في زعم الباحث - الذي ينادي بالثورة قبل أن يجرفه.

وفيما يلي الرأي الأخير:

**(الرأي الأخير)**

إن الكتاب من أول صفحة فيه إلى آخر فقراته مكرس للتهجم على كل المقدسات الإسلامية والتحامل عليها، والنيل منها بطريقة حادة تشبه الجنون.. وهذا الكتاب يعد واحدًا من أشد الكتب حملة على الإسلام والقرآن والسنة.. ومن ثم نقترح ما يأتي:

أولاً: حجب الكتاب عن القراء حفاظًا على عقيدتهم وصونًا لدينهم وتجنبًا لهم قراءة التطاول على الصحابة والأئمة.

ثانيًا: حجب الكتاب عن الطلاب الذين يدرسونه في قسم اللغة العربية بكلية الآداب بجامعة القاهرة.

ثالثًا: إبعاد الباحث عن تلقين سمومه لطلاب الجامعات والمعاهد؛ لأنه يقوم بتدريس هذه الانحرافات لأبنائنا الطلاب في الجامعات المصرية، وذلك بنقله إلى وظيفة أخرى بعيدًا عن الكليات الجامعية والمعاهد العلمية ثم وضع الباحث موضع المساءلة.

* * *

**التقرير العلمي الثاني عن كتاب:**

**مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن**

**أعده د مصطفى الشكعة**

يقع الكتاب في ثلاثمائة وتسع وخمسين صفحة من القطع الكبير، وهو من إصدارات الهيئة المصرية للكتاب سنة ١٩٩٠ ضمن إصدارات ما تسميه الهيئة بـ"دراسات أدبية".

يشتمل الكتاب على مقدمة قصيرة وتمهيد طويل عنوانه: "الخطاب الديني والمنهج العلمي" وثلاثة أبواب..

ولقد اشتمل الباب الأول - وعنوانه: "النص في الثقافة" - على خمسة فصول تحمل العناوين الآتية على التوالي: مفهوم الوحي، اتصال البشر بالجن، الوحي بالقرآن، القرآن والكتاب، الرسالة والبلاغ..

واشتمل الباب الثاني بدوره ـ وعنوانه " آليات النص " ـ على خمسة فصول تحمل العناوين الآتية طبقًا لترتيب ذكرها: الإعجاز، المناسبة بين الآيات والسور، الغموض والوضوح، العام والخاص، التفسير والتأويل.

ولقد اشتمل كل فصل من فصول البابين الأول والثاني على عدة موضوعات جانبية عرض لها الباحث بالإيجاز حينًا وبالإسهاب حينًا آخر.

وأما الباب الثالث والأخير فإن عنوانه هو: "تحويل مفهوم النص ووظيفته" ولم يقسمه الباحث إلى فصول بل جعله بابًا واحدًا وإن كان قد حمل عديدًا من العناوين الجانبية الداخلية مثل علوم القشر والصدف علوم اللباب "الطبقة العليا" علوم اللباب" الطبقة السفلي" مكانة الفقهاء والمتكلمين وغيرها من العناوين التي هي مستمدة من كتاب: "جواهر القرآن " للإمام الغزالي وليس للباحث من جهد في هذا الباب سوى التعليق على النصوص التي اختارها من

الكتاب وعددها أربعة وخمسون تتراوح بين التوسط والطول مع عدة إشارات إلى كتاب: "إحياء علوم الدين" لنفس المؤلف وإشارة أو إشارتين إلى ابن عربي في كتابه: "الفتوح المكية".

أما ونحن نستعرض منهج الكتاب، وموضوعاته فقد يكون مناسبًا أن نشير إشارة سريعة إلى عدم التفات الباحث إلى المراجع الأساسية التي كانت – فيما لو استعان بها – ستضفي المزيد من القيمة على بحثه وتجنبه الكثير من المزالق التي وجد نفسه منساقًا إليها بشدة وإصرار حينًا، وبهوادة وما يشبه العفوية حينًا آخر.

فعلى سبيل المثال وجدنا الباحث في الفصل الأول من الباب الأول – مفهوم الوحي – يعتمد على فكره الخاص في تحليل ما نقله عن كل من الزركشي في البرهان والسيوطي في الإتقان.. بغير استشارة أو رجوع إلى المصادر الأساسية التي كتبها كبار علماء الأمة من هذا الموضوع، ولو قد فعل لتحاشى الكثير من السقطات التي تردي فيها مما سنعرض لبعضها بعد قليل، والحكم نفسه ينسحب على بقية فصول الباب من حيث كون الباحث يقتصر على كتابي: البرهان، والإتقان، لكلّ من الزركشي والسيوطي، أو على كليهما ثم يعمل فكره الخاص في استخلاص ما يريد أن ينتهي إليه من أحكام بدون الاستعانة بفكر علماء الأمة الذين أثروا مكتبة القرآن الكريم بمؤلفاتهم النفيسة..

وما نذكره هنا من إشارات من حيث تقصير الباحث في الاستعانة بالمراجع المتخصصة حين كتابته فصول الباب الأول نعود فنكرره حيال الفصول الخمسة التي تضمنها الباب الثاني.

وقبل أن ننطلق في ضرب الأمثلة الخاطئة التي تورط الباحث في الوقوع فيها يجمل بنا أن نشير إلى مصطلحات محددة استعملها الباحث على مسرى صفحات كتابه، وأن نعرّف بها طبقًا لمفهوم الباحث لها، والتي منها:

**"النص"**

ويعني الباحث به القرآن الكريم فإذا ما ورد لفظ النص في موقع ما من مواقع الكتاب فإن ذلك يعني على الفور القرآن الكريم.. اللهم إلا إذا أشار الباحث إلى غير ذلك ونبه إليه.

**"الأيديولوجية"**

وقد أوردت لها المراجع ثلاثة تعريفات هي:

١. وضع النظريات بطريقة حالمة أو غير عملية.

٢. مجموعة نظامية من المفاهيم في موضع الحياة أو الثقافة البشرية.

٣. النظريات والأهداف المتكاملة التي تشكل برنامجًا سياسيًا اجتماعيًا.

وعلى أساس هذه التعريفات فإنه يحسن القول بأن أيًا من هذه التعريفات لا ينطبق في كثير أو قليل على الإسلام.. أي أنه ليس أيديولوجية..لأن الأيديولوجيات من وضع البشر وأما الإسلام فهو رسالة إلهية وضعها الخالق، وضمنها برامح وأحكامًا لا يتأتي لبشر أن يضعها أو يبتدع مثالاً لها، وهذه البرامج والأحكام تهيئ للمخلوقين سعادة الدنيا، وتضمن لهم نعيم الآخرة.

ومن ثم يكون سحب مصطلح "الأيديولوجية" على الإسلام وإدخاله تحت مناهجها سلوكًا خاطئًا ونهجًا مغالطًا.

**"الثقافة"**

وهي لفظ عربي قديم.. يقول صاحب القاموس "ثقف ككرم وفرح ثَقِفًا وثَقْفًا وثقافة، صار حاذقًا فطنًا خفيفًا فهو ثَقْف كحبر وثَقِف ككَتِف، وخل ثقيف، وثقيف حامض جدًا، وأمر ثِقاف كسحاب: فطنه، وككتاب: الخصام، والجلاد وما تسوى به الرماح".

ويقول صاحب الصحاح: ثقف الرجل ثقفًا وثقافة..أي صار حاذقًا خفيفًا فهو ثقف مثال ضخم فهو ضخم ومنه المثاقفة، والثقاف ما تسوي به الرماح، وتثقيفها

تسويتها، وثقفته ثقفًا مثال: بلعته بلعًا أي صادقته، وثقيف أبو قبيلة من هوازن، والنسب إليه ثقفي.

وقال ابن الأعرابي: خل ثقيف بالتشديد، أي حامض جدًا، مثال قولك بصل حريف.

هذه معان لمادة ثقف، ولكنها لا تستعمل في عصرنا، وهناك في المصطلحات المعاصرة لفظ الثقافة، ومنها الرجل المثقف وتعني سعة المعرفة والأخذ بأطراف من الآداب والفنون، ومنها رجل مثقف وهو من توافرت له هذه الصفات التي ذكرناها، وهذه المادة المعاصرة بدورها ليست المصطلح الذي يقصده الباحث حتى يذكر مصطلح "ثقافة".

وإنما المصطلح الذي يعنيه الباحث بلفظ ثقافة هو طبقًا لتعريف العالم الاجتماعي "ديفيد سيلز": "هو ذلك العقد الذي يتضمن المعرفة والعقيدة والفن والأخلاق والقانون والعادات الاجتماعية، وكل المقومات الأخرى التي يكسبها الإنسان بوصفه عضوًا في المجتمع".

ومن ثم فإنه كلما وقع بصرنا على لفظ أو مصطلح ثقافة في هذا البحث الذي بين أيدينا - مفهوم النص - فإن معناه هو كل ذلك الذي ذكره عالم الاجتماع "ديفيد سيلز".

هذا وليس من المبالغة في شيء أن نقرر أن فصلاً واحدًا من فصول الكتاب على كثرتها لا يكاد يخلو من خطأ جسيم، أو انحراف من محجة الدين، بل إن الصفحة الواحدة من الكتاب كثيرًا ما تحوي عددًا من التجاوزات التي لا تسمى أخطاء من باب التسامح وإنما هي في حقيقتها انحراف عن الجادة، وزيغ عن سلامة العقيدة وتتمثل هذه الانحرافات في الكلام عن القرآن الكريم - النص - الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهي من الكثرة بحيث يصعب استقصاؤها، ومن التجاوزات ما هو متصل بالعقيدة نفسها وبالإسلام نفسه، وللباحث في كتابه هذه تجاوزات في الحديث عن الصحابة مع طعن في التابعين بل إنه لا يكاد يذكر أهل السنة إلا بسوء، وذلك في العديد من المواضع.

وأخطاء الباحث كثيرة في التاريخ والمعلومات العامة، وفي مفهومه للوحي، وفي تفسيره لبعض آيات القرآن الكريم.

وفي عناد وتشدد يعارض الباحث تطبيق الشريعة الإسلامية، ولا يرى من الشريعة إلا تطبيق الحدود، كما أن الفكر الماركسي يستولي على منهجه بشدة وإلحاح حتى إن آخر تعليقاته في آخر صفحة من صفحات الكتاب كانت ماركسية صريحة.

وإذا كان حصر تجاوزات فكر الباحث واستقصاء انحرافات فكره من الصعوبة بمكان، فإن ذكر نماذج منها يغني عن إحصائها.

**القرآن نص لغوي:**

إن قصارى ما توصل إليه الباحث عن مفهوم القرآن أنه نص لغوي، وهو بسبب ذلك "كتاب العربية الأكبر، وأثرها الأدبي الخالد دون نظر إلى اعتبار ديني هو ما نعتقده - والضمير يعود على الباحث - وتعتقده معنا الأمم العربية أصلاً.. ويجب أن يسبق كل غرض، ويتقدم كل مقصد". (ص١٢).

وهذا هو رأي الباحث في القرآن الكريم وعقيدته فيه أما كون القرآن الكريم كتاب الله الذي أرسل به رسوله محمدًا ﷺ هاديًا ومبشرًا ونذيرًا، فذلك أمر لا يدخل في اهتمام الباحث، وإذا حدث شيء من ذلك فللناس من أصحاب المقاصد وذوي الأغراض: "بعد الوفاء بهذا الدرس الأدبي أن يعمد الواحد منهم إلى ذلك الكتاب فيأخذ منه ما يشاء ويقتبس منه ما يريد ويرجع إليه فيما أحب من تشريع أو اعتقاد أو أخلاق". (ص١٣).

ويلح الباحث إلحاحًا غير كريم على تجريد الكتاب العزيز من قدسيته، وصرف المسلمين عنه حين يرى أن دراسته من الجانب الأدبي - دون غيره - " هي الكفيلة بتحقيق وعي نتجاوز به موقف التوجيه الأيديولوجي السائد في ثقافتنا وفكرنا".

أما فساد هذا الكلام بمقياس العقيدة، بل بمقياس الفهم المجرد للقرآن الكريم مما لا يجمل بباحث جامعي أن يقدم عليه وينشره على الناس لما فيه من تصغير

لشأن القرآن وتفريغه من محتواه الأسمى ككتاب للعقيدة الإسلامية.. حدد جوهرها، وختم محتواها، واشتمل على أحكامها واحتضن شرحها.

**القرآن منتج ثقافي:**

يقرر الباحث أن "النص" - أي القرآن الكريم - منتج ثقافي - بفتح التاء - في منتج.. وذلك حين يقول على وجه من التأكيد والتثبيت: "إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على عشرين عامًا، وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتفقًا عليها فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية ويعكر - ومن هنا - إمكانية الفهم العلمي للنص" (ص٢٧).

ونحن إذا راجعنا تعريف "الثقافة" الذي أوردناه في صدر هذا التقرير تبين في وضوح أن مصطلح "منتج ثقافي" يوازي مفهوم "منتج بشري"، وتلك جرأة شديدة وغير محسوبة العواقب وأن يقلل من خطورة هذا الاتهام للقرآن الكريم بالبشرية المحاولة التبريرية التي قال بها، وهي أنه تشكل في خلال أكثر من عشرين عامًا - يقصد بذلك سنوات النزول - والباحث لكي يبدي تبريرًا خاطئًا حول الدفاع عن المصطلح الخاطئ الذي سحبه على القرآن الكريم يوقع نفسه في خطأ أشد تجريحًا للقرآن الكريم، بإنكار سابقة وجوده في اللوح المحفوظ، وهي الحقيقة التي يقررها القرآن الكريم، أو بالأحرى يؤكدها منزل القرآن - سبحانه وتعالى - في قوله جل وعلا: ﴿إنا أنزلناه في ليلة القدر * وما أدراك ما ليلة القدر * ليلة القدر خير من ألف شهر﴾ (القدر١-٣).

ثم يستدرك الباحث ليصف النص بالألوهية ولكنه لا يلبث أن ينقض ما ذهب إليه، ويعود لنفيه والعودة إلى القول بأن: "القرآن ينتمي إلى ثقافة البشر" (ص٢٧).

ومن البديهيات التي كان ينبغي للباحث أن يلتفت إليها، ويجنب نفسه الإصرار عليها هو أنه من المستحيل أن يكون القرآن إلهي المصدر، وفي الوقت نفسه

ينتمي إلى ثقافة البشر.

وإنه لمما يدعو إلى الأسى أن يصر الباحث على بشرية القرآن إصرارًا غير محمود ـ حين يعود للمرة الثالثة يكرر القول ببديهية كون القرآن منتجًا ثقافيًا، "ومن تحليل هذه الحقائق – ليس ثمة حقائق – يمكن أن نصل إلى فهم علمي لظاهرة النص.. إن القول بأن النص منتج ثقافي يكون في هذه الحالة قضية بديهية لا تحتاج إلى إثبات "(ص٢٨) وتنظر أيضًا (ص٢٩).

ومن الوضوح بمكان أن تحديد طبيعة النص بأنه "منتج ثقافي" إبعاد له عن طبيعته الإلهية وتنحية له عن صفته القدسية وطعن في صدق منزله واستهتار بقيمه.

**القرآن تجاوب مع الواقع واستجابة له:**

هذا كلام يحمل من الآراء والمفاهيم ما يجعل المسلم الصادق الإيمان شديد الغضب، بل شديد التميز غضبًا، ونحن لم نتصرف في عبارة الباحث بأكثر من أننا وضعنا لفظ القرآن مكان لفظ النص، ومن ثم فإن الجملة التي أوردها الباحث هي: "لكن النص في تجاوبه مع الواقع واستجابته له استجاب له من خلال المتلقي الأول" (صفحة ٧٤). ومعنى هذا الكلام بشيء من التبسيط هو أن القرآن الكريم استجاب للواقع من خلال محمد ﷺ وهو أمر في غاية الغرابة بل هي عبارة في طرف من التهور، إذ كيف يستجيب القرآن للواقع من خلال محمد ﷺ والمفروض أن واقع الحياة هو الذي يستجيب للقرآن وليس العكس، فإذا حدث العكس بمعنى أن القرآن استجاب للواقع من خلال محمد ﷺ كان محمد – على الرغم من الصيغة الملتفة التي عمد الباحث إلى صياغتها – هو صانع القرآن ومؤلفه أو صاحب مشاركة في نظمه وإذا كان مفهومنا لكلام الباحث صحيحًا– وليس ثمة ما يدعو إلى غير ذلك – كان ما يعنيه الباحث هو أن القرآن من عند محمد ﷺ برغم تسميته له بالمتلقي الأول.

هذا وإن الذي يستطرد في قراءة الفقرة التي وضعت هذه العبارات الموحية

بكثير من الانحراف، سيقع على تصورات أخرى رسمها الباحث لشخصية محمد ﷺ في مجتمعه.

**القرآن هو الذي أطلق على نفسه اسم القرآن**

الأمر المعروف والمسلم به هو أن الباحث هو الذي أطلق على القرآن الكريم مسمي "النص"، بل إنه جعل هذا الاسم في عنوان هذا الكتاب الذي تكتب عنه هذه المفاهيم: "مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن".

إن الباحث في مسيرته البحثية لا يرى أن الله سبحانه وتعالى هو الذي سمى القرآن قرآنًا مع وفرة الآيات وكثرتها:

﴿إنه لقرآن كريم﴾ (الواقعة ٧٧).

﴿إنا أنزلناه قرآنًا عربيًا...﴾ (يوسف ٢).

﴿ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضي إليك وحيه...﴾ (طه - ١١٤).

﴿وقرآنا فرقناه...﴾ (الإسراء ١٠٦).

﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ (الحجر-٩).

إنها آيات كثيرة كانت ولا تزال تحت نظر الباحث وهو - بغير ما أدنى شك - عالم بها، فما هذا الذي دفع به إلى صوغ هذا المعنى على هذا النحو في هذه الكلمات... فضلاً عن محتوياتها الأخرى.. يقول الباحث.

"إن النص في إطلاقه هذا الاسم على نفسه ينتسب إلى الثقافة التي تشكل من خلالها ولكنه في نفس الوقت يفرض تميزه عنها باختيار هذا الاسم غير المألوف تمامًا من حيث صيغته وبنائه" (صفحة ٦٠).

إن أي مسلم لا يخطر بباله، ولا يتصور أن القرآن هو الذي اختار لنفسه اسم القرآن والمتفق عليه عند جمهرة المسلمين، بل البديهية هو أن الله سبحانه وتعالى هو الذي أنزل القرآن، وأطلق عليه هذه التسمية طبقًا لمقاطع الآيات التي أوردناها قبل سطور.. وهنا يتساءل أي قارئ لم ضمنه الباحث كتابه؟ ما الذي حدا به إلى

ركوب هذا المركب الصعب بتقديم القرآن الكريم - النص- على أنه هو الذي أطلق الاسم على نفسه، ونأى بنفسه عن أن يذكر أن الله سبحانه وتعالى - منزل القرآن - هو الذي أطلق التسمية على كتابه، وليس الكتاب أو القرآن أو النص هو الذي أطلق هذه التسمية على نفسه.

الحقيقة التي لا شك فيها أن عبارة الباحث في حديثه عن النص في هذا المقام بالصيغة التي تناولها به توحي بكثير من المعاني التي لو تم الإفصاح عنها، لكانت في غير صالح الجانب الاعتقادي للباحث.

كذلك يبرز تساؤل آخر نابع من نفس صيغة البحث التي أوردنا ذكرها قبل سطور وهو: ما هي الثقافة التي ينتسب إليها النص، وتشكل من خلالها؟ التساؤل هذا نابع من عبارة الباحث (ص٦٠): "إن النص في إطلاقه هذا الاسم على نفسه ينتسب إلى الثقافة التي تشكل منها".

ونحن حين نترجم هذا الكلام بوضع لفظ القرآن مكان النص يكون كلام الباحث على النحو الآتي: "إن القرآن في إطلاقه هذا الاسم - يعني القرآن- على نفسه ينتسب إلى الثقافة التي تشكل منها" فأي ثقافة تلك التي تشكل منها القرآن - وقد مر بنا في صدر البحث تعريف مصطلح الثقافة -؟؟ إن إجابة هذا السؤال لا تعني - أراد الباحث أو لم يرد - إلا أن النص من صنع محمد ﷺ، وقد استمد مادته من بيئته التي تشكل من خلالها، وهكذا مرة أخرى يهز الباحث قدسية القرآن، ويجرده من طبيعته السماوية، وينزل به إلى بيئة أرضية، وهو في طرف من الخطورة والبعد عن الطبيعة الإلهية للكتاب العزيز.

وعلى نفس النسق الفكري الذي سار عليه الباحث من عزل ارتباط النص أو القرآن عن الخالق الأعظم ما ذكره عن الشعر، والقرآن، والرسول.. إن الباحث يقول ما نصه:

"وإذا حرص القرآن على نفي صفة الشعر عن نفسه، وعلى نفي صفة الشاعرية عن محمد ﷺ قد أدت إلى تحريم الشعر أو كراهيته.. لقد أراد النص أن يدفع عن نفسه صفة الشعر لأسباب ترتبط بتصور العرب لماهية الشعر من حيث المصدر

والوظيفة" (صفحة ١٥٨)

هكذا تعبير الباحث عن عزل صلة القرآن بمنزّل القرآن وهو يكرر العبارات نفسها فيما تلا من سطور وصفحات.

إن القرآن الكريم لم ينف عن نفسه صفة الشعر كما أن القرآن الكريم لم ينف عن محمد ﷺ صفة الشاعر وإنما الذي نفى ذلك عن الرسول محمد ﷺ هو منزّل القرآن وليس القرآن، وذلك في قوله تعالى: ﴿وما علمناه الشعر وما ينبغي له إن هو إلا ذكر وقرآن مبين﴾ (يس: ٦٩). وفي قوله تعالى: ﴿وما هو بقول شاعر قليلاً ما تؤمنون﴾ (الحاقة - ٤١). ولم يرد في القرآن الكريم في شأن نفي الشعر عن الرسول محمد ﷺ غير آية يس، كما أنه لم يرد في نفي الشعر عن القرآن الكريم غير آيتي يس والحاقة، والذي تولى نفي الشعر عن الرسول محمد ﷺ هو الله سبحانه بنون المتكلم "وما علمناه الشعر".

إنه من غير المقبول منطقًا أن ينفي القرآن عن نفسه شيئًا، كما أن مثل هذه العبارات يرفضها السلوك الإيماني، وفي مسرى المشاعر الإيمانية بل المعالم الإيمانية.. لا يقول مسلم بأن القرآن نفي الشعر عن محمد ﷺ أو عن نفسه وإنما الذي يقوله المؤمن هو أن الله قد نفى الشعر عن القرآن وصفة الشاعر عن محمد ﷺ؛ لأن الله هو منزل القرآن.

## العرب الجاهليون أقرب فهما لطبيعة النص

هذا القول رأي للباحث سجله في صفحة ١٥٩ من كتابه إذ يقول:

"ولقد كان العرب الجاهليون فيما يبدو أقرب فهمًا لطبيعة النص - يعني القرآن الكريم - ولوظيفته وغايته من كثير من رجال الدين المعاصرين الذين يجزئون النص فقد كانت الحرب التي شنها العرب ضد النص - القرآن - في حقيقتها حربًا ضد الواقع الجديد الذي خلفه النص في بنائه اللغوي أولاً". (صفحة ١٥٩).

إن المعنى الذي يفهمه أي قارئ لكلام الباحث هو أن كفار قريش ما جمعوا جموعهم، ولا جندوا صناديدهم، ولا عبأوا جيوشهم إلا لخوفهم من بلاغة القرآن،

وأما تعاليم القرآن بعبادة الله وتوحيده والإيمان برسالة الإسلام وترك عبادة الأوثان، ونبذ التعامل بالربا، والكف عن وأد البنات، والإغراق في الانحلال، واقتراف الآثام فهي أمور ثانوية طبقًا لحرفية رأي الباحث.

إن الباحث والأمر كذلك.. لم يفهم حقيقة القرآن وجوهره أو هو يلوي عنق الحقيقة ويذهب بها مذاهب بعيدة كل البعد عن مقصد القرآن ووظائفه.

إن الأمر ليس بهذه الصورة الخاطئة فقد كانت الحرب التي شنها العرب الوثنيون ضد "النص" بسبب الدين الجديد الذي أقضت تعاليمه مضاجعهم والعقيدة السماوية الجديدة الداعية إلى الإيمان بالله، وتوحيد ذاته، وإشاعة العدل بين الناس، وإنكاره لعبادة الأصنام والإيمان بالبعث والنشور والحساب والثواب والعقاب.. إن الأهداف القرآنية هي الأساس من الرسالة التي يحمل تعاليمها ويبلغها عن طريق الصادق صاحب الرسالة ونبي الإسلام محمد ﷺ.

هذا ولم يفت الباحث أن يعرض بعلماء المسلمين المعاصرين الذين يطلق عليهم اسم: "رجال الدين"، وكان ينبغي ألا يفوته أنه ليس في الإسلام رجال دين.. فذلك من مراسم المسيحية واليهودية والأديان الوضعية.. أما الإسلام فإن القائمين على شؤون التعريف به والدعوة إليه هم علماء الدين الذي ناصبهم الباحث العداء.. فلا تكاد تمر مناسبة لذكرهم إلا خلع عليهم من الأوصاف ما لا يليق أن يصدر عن باحث في علوم القرآن، وهو ما سوف نعرض له فيما يستقبل من صفحات هذا "التقويم".

### حضارة النص أم حضارة التأويل

النص في مفهوم الباحث هو القرآن الكريم، وأما التأويل فهو مصطلح يدخل تحت مفهوم التفسير والشرح والاستنتاج، ومن ثم فإن هناك فرقًا كبيرًا بين القرآن بقدسيته وبين التأويل.. لأن التأويل موضع اتهام في بعض الأحيان ولكن الباحث تضطرب الموازين في يديه حين يقرر أنه إذا كانت الحضارة الإسلامية هي حضارة النص فهي أيضًا حضارة التأويل.. وهو كلام مضطرب ومن ثم فإنه

من المستحسن عرض كلامه بنصه إذ يقول:

"إذا صح افتراضنا في مفتتح هذه الدراسة أن الحضارة الإسلامية هي حضارة النص يصح أيضًا أن نقول حضارة التأويل.. وذلك أن التأويل هو الوجه الآخر للنص.. وإذا كان مصطلح "التأويل" في الفكر الديني الرسمي قد تحول إلى مصطلح "مكروه" لحساب مصطلح التفسير فإن وراء مثل هذا التحويل محاولة مصادرة كل اتجاهات الفكر الديني المعارضة سواء على مستوى التراث أو على مستوى الجدل الراهن في الثقافة" (صفحة ٢٤٧).

الواقع أن مثل هذا الفكر يدخل في باب الإثارة أكثر منه صلة بالعلم والمنهجية، وهو من قبيل تعكير الجو الفكري الإسلامي.. فليس في الإسلام ثمة فكر ديني مؤيد وفكر ديني معارض.. الفكر الإسلامي نسق ينبع من معين واحد هو الكتاب والسنة ومن يخرج عن هذا الإطار فقد عزل نفسه عن الإسلام. وإذا كان ثمة اختلاف ففي الفروع.

غير أن الفهم الغريب الذي ساقه الباحث في فقرته السابقة هو الذي يدين اتجاهه الفكري حيال القرآن الكريم.. إنه لا يقرر أن الحضارة الإسلامية هي حضارة القرآن.. ولكنه يفترض ذلك ويسوق افتراضه الغريب بشروط معيبة علمًا ومنطقيًا وذلك في قوله:

"إذ صح افتراضنا أن الحضارة العربية الإسلامية هي حضارة النص - يعني القرآن - فإنه يصح أن نقول: إنها حضارة التأويل"..

وهو تعليل مريض أدانه القرآن الكريم في قوله تعالى في سورة آل عمران ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله...﴾ (آل عمران: ٧).

هو قرآن - نص - واحد لا خلاف على أحكامه التي هي جوهر الدين وحدوده.

## الإسلام ليس له مفهوم موضوعي محدد

هكذا يقرر الباحث أن الإسلام ليس له مفهوم موضوعي محدد، ومن ثم كان هدفه من هذه الدراسة هو محاولة تحديد هذا المفهوم.. وتلك هي عباراته بألفاظها:

"إذا كان النص القرآني هو نص الإسلام فإن الهدف الثاني لهذه الدراسة يتمثل في محاولة تحديد مفهوم موضوعي للإسلام.. مفهوم يتجاوز الطروح الأيديولوجية من القوى الاجتماعية والسياسية المختلفة في الواقع العربي والإسلامي" (صفحة ٢٢).

إن أشد الناس عداوة للإسلام لم يتجاسروا على النيل من الإسلام بقدر ما نال منه الباحث في عباراته تلك.. إن الإسلام لم يتحدد له مفهوم موضوعي منذ جاء محمد ﷺ بالرسالة إلى يومنا هذا فجاء الباحث الدكتور نصر حامد أبو زيد ليجهد نفسه: "في محاولة تحديد مفهوم موضوعي للإسلام".

إن مثل هذه الأفكار الهازلة لا ينبغي الوقوف أمامها؛ لأن الفاحص يقف أمام فكرة مستقيمة أو خاطئة ولكنها قابلة للمناقشة، ولكن فكرة الباحث في محاولة تحديد مفهوم موضوعي للإسلام ليست من ذلك في شيء.

## الإسلام دين عربي!!

هكذا يقرر الباحث في صفحة ٢٦ من كتابه ثم ينطلق إلى مدى آخر من آفاق تفكيره الخاص ليقول:

"بل هو - يعني الإسلام - أهم مكونات العروبة وأساسها الحضاري والثقافي" الصفحة نفسها.

مما لا شك فيه - فيما لو كان الباحث يعني ما يقول - أن ثقافة الباحث الإسلامية تحتاج إلى تنمية وقراءة طويلة؛ لأن الإسلام لا يختص بجنس ولا انحاز لفريق وإنما هو دين كل من اعتنقه.. عربيًا كان أو أعجميًا، أبيض أو أسود، ذكرًا أو أنثى.. وليس كون محمد ﷺ عربيًا، وأن القرآن عربي أن يكون الإسلام دينًا

عربيًا، والباحث لا بد أن يعرف أن أشد عداء للإسلام هم "العروبيون" وعليه أن يقرأ مبادئ حزب البعث العربي، وأن يتابع تطبيقاته، وأن يفعل الشيء ذاته مع حركة القوميين العرب، وما هو موقفهم من الإسلام الذي ينكرونه كل الإنكار.. الإسلام ليس دين العرب كما ذهب الباحث، ولكنه دين الله إلى الناس كافة في كل زمان وفي كل مكان.

## معارضة الباحث تطبيق أحكام الإسلام ويصف علوم القرآن بأنها تراث رجعي:

يقول الباحث ما نصه:

"وإذا كان ذلك التحدي الحضاري الذي واجه أمتنا منذ سبعة قرون هو الذي حدد للعلماء طرائقهم في التأليف والتصنيف فجمعوا كل ما كان له علاقة بالنص - يعني القرآن - من قريب أو من بعيد تحت عنوان "علوم القرآن" فإن التحدي الذي يواجهنا اليوم يفرض علينا سلوك طريق آخر" (صفحة ١٦).

ويستطرد الباحث قائلاً:

"وإذا كان علماء الماضي قد استجابوا للتحدي الذي كان مطروحًا عليهم استجابة حققت إلى حد ما "الحفاظ" على التراث من الضياع، فإن التراث الذي حفظوه لنا هو التراث الرجعي" (ص١٦).

وبشيء قليل من تأمل كلام الباحث.. يتبين أن المقصود بالتراث الرجعي الذي حفظوه هو علوم القرآن..

ويمضي الباحث في نفس الصفحة قائلاً:

"يذهب البعض مثلاً إلى أن خلاصنا الحقيقي يتمثل في العودة إلى الإسلام بتطبيق أحكامه وتحكيمه في حياتنا كلها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، انتهاء إلى أصغر التفاصيل في حياة الفرد والجماعة وأصحاب هذا الاتجاه وإن كانوا اليوم أعلى صوتًا لا يكادون يقدمون لنا مفاهيم كلية أو تصورات للتغيير الاقتصادي والاجتماعي والسياسي وإنهم لا يتجاوزون الاستشهاد بما حققه المسلمون من

تقدم وحضارة ويفسرون هذا التقدم بمجرد اتباع المسلمين للنصوص - يعني نصوص القرآن والسنة - وتحكيمها في حياتهم" (صفحة ١٦).

الأمر العجيب أن الباحث وهو يستنكر مطلب تطبيق أحكام الشريعة يورد من خلال استنكاره الرد على ما أثاره ويثبت الإجابة الناجعة، وهي أن المسلمين حين طبقوا الشريعة أصابوا علمًا وافرًا، واقتصادًا ناجحًا، ومجتمعًا سليمًا، ولا شك في أن الباحث لا يعلم أن أغنياء المسلمين في فترات من حكم عمر بن عبد العزيز وكافور الإخشيدي في مصر لم يجدوا فقراء كي يوزعوا عليهم زكاة أموالهم..

وفي غيبة كاملة للوعي يستطرد الباحث ناعيًا على الأحزاب السياسية كلها في مصر تبني مطلب تطبيق الشريعة الإسلامية قائلاً: "ومن المؤسف أن تتبنى كل أحزابنا السياسية هذا المطلب - يعني تحقيق تطبيق الشريعة - رغم افتراض اختلاف المنطلقات النظرية لكل حزب من هذه الأحزاب" (صفحة ١٨).

ويمضي الباحث في حملته الشديدة على الشريعة والتراث فيما يشبه هذيان المحموم قائلاً: "وإذا كان الحل السلفي في حقيقته وجوهره يتنكر دون أن يدري لمقاصد الوحي وأهداف الشريعة حين يفصل "النص" عن الواقع، وذلك بالمطالبة بتطبيق "نص" مطلق على "واقع "مطلق، فإن بلورة مفهوم النص قد يزيل جوانب بعض هذا التعتيم، وقد يكشف القناع عن حقيقة الوجه "الرجعي" لهذا الفكر وامتداداته في التراث وحقيقة عدم انفصاله عن تيار ثقافة الطبقة المسيطرة" (صفحة ١٨).

وفي مجال حمي حديث الباحث عن الرجعية والرجعيين يذكر أن كلاً من طه حسين والعقاد بدأ حياته مجددًا على مستوى الفكر واللغة والأدب ثم انتهى كل منهما محافظًا رجعيًا.." (صفحة ٢٠).

وبذلك يكون مفهوم المحافظة والرجعية مقابلاً للإيمان، ويكون مفهوم التجديد مقابلاً للانحراف والزندقة، ذلك أن سقطات طه حسين وجموح العقاد في شباب كلّ منهما كان هذا الفريق من الناس يعتبرهما مجددين، قيل إنهما انتهيا إلى الإيمان والكتابة البناءة في الفكر الإسلامي حُسبا رجعيين.

## ماركسية الفكر والمنهج

إن الفكر الماركسي يتجلى في أكثر صفحات الكتاب، وإن نهج الباحث في عرض أفكاره وفي إصدار أحكامه نابع من فكر ماركسي ملك على الباحث كل جوارحه وطريقة تناوله لقضاياه.. سواء أكانت خاصة بموضوعات الكتاب أو عامة متصلة بالمجتمع العام والحركة فيه، وهو يكثر من الدعوى إلى تأليب أفراد المجتمع وجماعاته ويسرف في ذلك إسرافًا شديدًا مرددًا الشعارات التي كانت الماركسية ترفعها، وتحض على تبنيها من مثل ما يعبر عنه "بتعارض المصالح بين المستغلين وبين الطبقات الكادحة" (صفحة ٢٧١). أو ما يدعيه من دور الفقيه "وتحوله من رعاية مصالح الأمة إلى تبرير سلوك الحكام ورعاية مصالح الطبقات المستغلة المسيطرة وضرورة إعادة النظر في مفهوم الإجماع فلا يكون إجماع أهل الحل والعقد هو الإجماع الذي يعمل به" (صفحة ٣٧٢).

ويتضح الفكر الماركسي في الممارسة الأكاديمية للباحث بشكل صارخ في تخطئته للغزالي حين يعرض له نصًا مقتطفًا من "إحياء علوم الدين" وضمنه قوله تعالى: ﴿نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضًا سخريًا...﴾ (الزخرف ٣٢).

إن الباحث يعلق على النص والآية حرفيًا بقوله:

"إن المفهوم الطبقي واضح هنا في استخدام لفظ "التسخير"، فالعمال مسخرون في خدمة الملوك لإقامة ملك الدنيا، وأهل الدنيا مسخرون لخدمة أهل الآخرة لكي يستقيم لهم سلوك الطريق".

ويستطرد الباحث قائلاً في نطاق من السخرية: "وفي هذا المفهوم يبدو حرص الغزالي على المحافظة على النسق الاجتماعي القائم ما دام هو النسق الوحيد القادر على ضمان الخلاص لأهل الآخرة، ولذلك أيضًا نفهم حرصه على الجمع بين نظامين من العقائد وبين طريقتين للتأويل" (صفحة ٣٢٥).

ولا يكتفي الباحث بهذا القدر من التعريض بالآية القرآنية وبآراء الغزالي المستمدة منها بل يعود ليعرض بالإمام الجليل في هامش الصفحة من أسفلها

قائلا ما نصه:

"والتشابه واضح بين مفاهيم الغزالي ومفاهيم الخطاب الديني الرسمي المعاصر".

وفي نطاق تأكيد ماركسية الفكر لدى الباحث ما ذكره تعليقًا على فقرة مقتطفة من كتاب "جواهر القرآن" للغزالي.. يقول الباحث ما نصه:

"إن ما لقيه فكر الغزالي من ذيوع وقابلية في الأجيال التالية له حتى صار نسقه الفكري مهيمنًا على الخطاب الديني المسيطر هيمنة شبه تامة أمر يحتاج إلى التحليل والتفسير، ويكفينا هنا أن نقول: إن جانبًا من هذا الذيوع - لفكر الغزالي بطبيعة الحال - يمكن تفسيره بثنائية النسق الفكري الذي يطرحه الغزالي، حيث قدم للعامة وسيلة الخلاص بسلوك طريق الآخرة وقدم للطبقات المسيطرة من حكام وسلاطين أيديولوجية النسق الأشعري بكل ما ينتظم في هذا النسق من تبريرية وتلفيقية.. لم يكن من الممكن لنسق الغزالي أن يهيمن ويسيطر إلا والواقع الاجتماعي والسياسي للعالم الإسلامي يعاني التفسخ الداخلي بين طبقات الأمة - وهو تفسخ لم يحسمه صراع حقيقي اجتماعي "يعني حمامات الدم طبقًا للسلوك الماركسي" أو فكري - لكن هذا التفسخ قد زامنه سيطرة المستعمر وتحالفه مع قوى الاستغلال الداخلية في الأوطان الإسلامية في ظل هذه الأزمة المركبة ما زال فكر الغزالي يقدم الغذاء والدواء، بتبرير الواقع، وتأجيل الحل والخلاص إلى ما بعد الموت". (صفحة ٣٣٦، ٣٣٧).

ومن الغريب أن تكون أقوال الباحث هذه هي آخر فقرات الكتاب، وكأنما أبى إلا أن يختم كتابه بخاتمة ماركسية صريحة.

### أخطاء أخرى كثيرة

إن كتاب (مفهوم النص) حافل بالأخطاء والتجاوزات الدينية. فأما التجاوزات في نطاق الدين والعقيدة فقد تمثلنا لها بعدد من النماذج إذ إن استقصاءها يضيق عنه المقام في هذا التقديم الموجز، فإذا كان الأمر خاصًا بالأخطاء الفنية

والتاريخية والمنهجية والمعلومات العامة فإن ذلك أيضًا من الكثرة بحيث يضيق عنه المقام، ونكتفي بذكر نماذج من هذه الأخطاء:

ففي مجال الحديث عن الوحي يعمد الباحث إلى مصطلح تبناه شخصيًا بقوله: "تطور الوحي". وإن أقل قدر من المعلومات الدينية تجعل صاحبها ينكر هذا المصطلح، فالوحي في مضمونه النهائي هو القرآن الكريم، ومفهوم التطور- في مصطلح الوحي- عند المؤمنين يرفضه صغارهم قبل كبارهم، ومن الظواهر الغريبة في هذا السياق أن الباحث يستعين في مفهومه للوحي بمنهج جماعة القاديانية وإن لم يصرح بذلك. (ص ١٧، ٣٦، ٣٧، ٣٨).

ومن أخطاء الباحث في التفسير، الخطأ الذي وقع فيه وهو يفسر الوسواس في سورة الناس بالجن، فقد أجمع المفسرون الموثوق في تفسيرهم أن الوسواس هو الشيطان. قال بذلك الطبري وقال بذك ابن عباس ومجاهد وقتادة وعبد الله بن وهب وقال بذلك القرطبي، وقال بذلك السيوطي في "الجلالين" والقاسمي في "محاسن التأويل".

وقد دلل هؤلاء المفسرون على ما ذهبوا إليه من تفسير الوسواس بالشيطان، بقوله تعالى في سورة الأعراف ﴿فوسوس لهما الشيطان...﴾ (الأعراف - ٢٠) وبقوله تعالى في سورة طه ﴿فوسوس إليه الشيطان...﴾ (طه - ١٢٠).

وإن العارفين بعلوم القرآن ومقاصده يعرفون أن الجن لم يرد - ألبته - في القرآن الكريم على أنه الوسواس، وأنه يوسوس، وإنما الوسوسة مقصورة على الشيطان باستثناء ما جاء عن وسوسة النفس في الآية الكريمة من سورة ق ﴿ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد..﴾ (ق-١٦).

ومن الأخطاء التي لا تليق بالباحث أن يقع فيها ذكره أتباع دين إبراهيم عليه السلام بأنهم الأحناف، وهو خطأ واضح؛ لأن الأحناف هم أتباع مذهب الإمام أبي حنيفة، وأما أتباع دين إبراهيم - والمسلمون أيضًا - فهم الحنفاء أي أتباع الحنيفية وهي دين إبراهيم والمفرد حنيف على وزن أمير.. وإذا حاول الباحث أو

غيره أن يعزو ذلك إلى خطأ مطبعي فإن ذلك يكون خطأ ثانيًا لأن اللفظ قد تكرر ذكره على صورته الخاطئة في أكثر من صفحة من صفحات الكتاب مثل صفحتي ٦٩، ٧٤ على سبيل المثال.

ومن أخطاء الباحث أيضًا أن يصدر أحكامًا من منطلق معلومات خاطئة شائعة مثال ذلك ما ذكر به كافور الإخشيدي من سوء، وضربه مثلاً للحاكم السيئ لقطر إسلامي (صفحة ٢٠)، وإن دل مثل هذا الرأي على شيء فإنما يدل على أن الباحث يفتقد عنصر تمحيص الأخبار وتدقيقها.. فلقد كان كافور برغم سواد وجهه ونشأته على الرق - لأنه خطف صغيرًا - واحدًا من أصلح حكام المسلمين، كان صالحًا في شخصه وسلوكه وعلمه وصالحًا في حكمه حتى إن أغنياء المصريين في أيامه لم يجدوا طرقًا لمصارف زكاتهم بسبب حسن الأحوال الاقتصادية لعامة المصريين.

ومن الأخطاء المنهجية التي وقع فيها الباحث محاولاته إخضاع أسلوب القرآن الكريم لمعايير نقدية أوروبية علمانية معاصرة، والقرآن الكريم طبقًا لما هو معلوم منزه عن أن يخضع لمعايير نقدية جاءت بها بربارا جونسون Barbra Jonson أو بيتر نسلروث Peter Neslroth " صفحة ٢٠٠، ٢٠٥".. بل إن العلماء المسلمين جعلوا القرآن الكريم معلمًا لهم في معايير البلاغة والأسلوب مثلما هو معلم لهم في شؤون الدنيا والآخرة.

وفيما يلي الرأي الأخير:

## الرأي الأخير

في استعراض سريع للأخطاء التي وقع فيها الباحث الدكتور نصر حامد أبو زيد في الكتاب موضوع التقويم نجد أنها تجاوزت مسمى الأخطاء إلى شيء أخطر من ذلك، وهو الانحراف بالقرآن الكريم وعن مقصده وسوء تناول دراسته، ونسبة أمور فاسدة علمًا واعتقادًا إليه.. من أهمها:

أولاً: فساد الفكر الذي قام عليه الكتاب في تناوله لدراسة القرآن الكريم موضوعًا ومنهجًا، وإسباغ صفة "بشرية" عليه.. مما يوحي بأن محمدا ﷺ

ذو مشاركة في "إنتاجه" وأن القرآن تجاوب مع الواقع واستجاب له مما يومئ بإيحاءات خبيثة، وأن القرآن هو الذي أطلق على نفسه اسم القرآن، وأنه - أي القرآن - هو الذي نفى عن نفسه صفة الشعر، كما نفى الصفة نفسها عن محمد ﷺ، وأن العرب الجاهليين أقرب فهما لطبيعة النص من "رجال الدين" المعاصرين، وأن الحضارة العربية الإسلامية حضارة تأويل، وأن الإسلام ليس له مفهوم موضوعي محدد، وأنه في الوقت نفسه دين عربي، وأن علوم القرآن الكريم تراث رجعي، كما اتضح أن الباحث ماركسي الفكر والمنهج، وأن في معلوماته العامة كثيرًا من النقص والقصور مما أدى إلى الوقوع في أخطاء كثيرة على مسرى صفحات كتابه...

ثانيًا: من أشد انحرافات البحث خطرًا هو ما قرره الباحث من أن الأحكام التي انتهى إليها في هذه الدراسة - وهي من التصادم مع بديهيات الإسلام بمقدار كبير - تعد طبقًا لمنطوق كلمات الباحث "ثمرة لتفاعل خصب مع طلاب قسم اللغة العربية بجامعة القاهرة.. سواء في الجامعة الأم.. أو في فرع الخرطوم بالسودان.. وقد أتيح لي - والكلام للباحث - من خلال المشاركة في تدريس مادتي القرآن والحديث أن أقوم مع الطلاب باختيار مجموعة من الفروض تدور كلها حول القرآن من جوانبه المختلفة، وكان النهج الذي سرنا عليه هو قراءة ما كتبه القدماء في الموضوع أولاً، ثم مناقشة آرائهم من خلال منظور معاصر ثانيًا" (صفحة ٥٠).

هكذا يكون الباحث قد أشرك الطلاب - راغمين - على مسايرته في فكره، وعلى وجه الترجيح أيضًا في اعتناق آرائه التي بدت تجاوزاتها وانحرافاتها فيما هو مفصل على صفحات هذا التقرير.. ولم يقف الأمر به عند تغرير الطلاب المصريين في آداب القاهرة وحدهم، وإنما تعداهم إلى الطلاب السودانيين في فرع الجامعة بالخرطوم.

ومن البداهة بمكان أن يلتزم الطلاب باستيعاب هذه الآراء المنحرفة التي ضمنها الكتاب؛ لأنها عرضة لأن تكون موضوعات للأسئلة التي يتحتم على الطالب أن يجيب عليها في امتحانات نهاية العام الدراسي، ومن ثم فإن الطالب الذي لا يلتزم بالإجابة عليها طبقًا لما هو مسطور في صفحات الكتاب، وطبقًا

لفكر الباحث – وهو عضو هيئة التدريس بكلية الآداب بجامعة القاهرة – يكون محكومًا عليه بالرسوب في تلك المادة، وبذلك تكون جامعة القاهرة قد أسهمت بدراية كاملة في تخريج طلاب من الجنسين التحقوا بها وعقيدتهم سليمة، وتخرجوا فيها على عقيدة دينية غير سوية".

لذلك فإننا نرى:

أولاً: منع تداول هذا الكتاب لما يؤدي إليه من فساد مؤكد في عقيدة القراء بصفة عامة وطلاب جامعة القاهرة بصفة خاصة.

ثانيًا: الحفاظ على عقيدة الطلاب وتجنيبهم تلقي الدروس على هذا الأستاذ بالسعي إلى إبعاده عن أي محيط ثقافي شبابي، وفي مقدمة ذلك الجامعات والمعاهد العلمية..

والله تعالى ولي التوفيق ,,,

## التقرير العلمي الثالث

قام بإعداده نخبة من الأساتذة هم:

١. أ.د محمود مزورعة – العميد السابق بكلية أصول الدين والدعوة وأستاذ ورئيس قسم العقائد والأديان.

٢. أ.د عبد الوهاب حواس – أستاذ الفقه المقارن المساعد بكلية الشريعة والقانون.

٣. أ.د محمود حماية – أستاذ ورئيس قسم الدعوة بكلية أصول الدين.

٤. أ. د محمد صلاح محمد – أستاذ الدراسات الإسلامية بمعهد العلوم الإسلامية والعربية.

### أولاً: المنطلق:

نتقدم بهذا التقرير العلمي حول آراء د. نصر حامد أبو زيد انطلاقًا من كوننا

مسلمين مؤمنين بالله ورسوله ﷺ، أوجب الله - تعالى - علينا أن نأمر بالمعروف وننهى عن المنكر، ونقيم النصيحة لله ورسوله ﷺ وكتابه وللمسلمين عامة وخاصة، كما فرض الله تعالى علينا أن نسلك كل سبيل مشروعة لتغيير المنكر.

**ثانيًا: المنهج**

لم يلتق أحدنا بالمدعو د. نصر حامد أبو زيد، ولم تكن لنا به صلة يقوم على أساس منها حب بيننا وبينه أو بغض، أو مشاعر من أي نوع.

والمسلم حين لا يكون بينه وبين مسلم آخر صلة تتكون منها مشاعر معينة، فإن المقرر أن الصلة بينهما قائمة على الحب في الله، والانضواء تحت لواء دينه سبحانه وتعالى فالطبيعي أن تكون بيننا وبين المدعو د. نصر حامد أبو زيد صلة الأخوة في الدين وأكرم بها من صلة، وأوثق بها من وشيجة!

فإذا ما خرج الأمر عن طبيعته، وانقلب إلى عكس هيئته، فلا بد أن يكون هناك من الدواعي ما يستوجب ذلك... وهي الدواعي التي تستبين من خلال حديثنا عن آرائه وأفكاره..

وتأكيدًا لهذه المعاني فإننا نعد ألا نتكلم فيه برأي، وألا نتناول من آرائه ما يقبل احتمالية، ولن نضع من أدلتنا على فساد رأي له إلا كل قطعي لا يقبل تأويلاً ولا يحتاج إلى توضيح.. كما أننا لن نبني على آراء الآخرين فيها ولن نعتمدها أساسًا لدليل نأخذ به أو دليل نرفضه.

**آراء نصر حامد أبو زيد**

تمثلت آراء د. نصر حامد أبو زيد في مؤلفاته التي نشير إليها عند النصوص المستقاة منها في الآتي:

أولاً: طعونه في القرآن المجيد، والسنة المطهرة، ومن ذلك:

١. ادعاؤه أن القرآن المجيد ليس وحيًا من عند الله - سبحانه وتعالى - وإنكاره سابقة وجوده في اللوح المحفوظ وزعمه أنه "منتج" ثقافي بيئي.

أي أنه من إفرازات الثقافة العربية لبيئة الرسول ﷺ ومن إنتاج المجتمع الذي نشأ فيه الرسول ﷺ، فهو من آثار البيئة والمجتمع، ومن ثم يؤكد في أكثر من موضع أن القرآن صورة صادقة للمجتمع في عهد النبي ﷺ وإنما كان ذلك لأنه مستمد من البيئة، وصادر عنها، فلا وحي ولا قداسة.

أ- يقول د. نصر أبو زيد في كتابه: "مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن":

"إن القول بأن النص منتج ثقافي في هذه الحالة قضية بديهية لا تحتاج إلى إثبات، لكن القول بأن النص "منتج" ثقافي يمثل بالنسبة إلى القرآن مرحلة التكوين والاكتمال، وهي مرحلة صار النص بعدها "منتجا" للثقافة.. إن الفارق بين المرحلتين في تاريخ النص هو الفارق بين استمداده من الثقافة وتعبيره عنها، وبين إمداده للثقافة وتغييره لها" صفحة ٢٣-٢٤".

ويقول في "ص٢٧": "إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على عشرين عامًا، وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتفقًا عليها، فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية ويعكر من ثم إمكانية الفهم العلمي للنص".

وهذا من المؤلف يبين بشكل قاطع أنه يرى أن القرآن ليس وحيًا من عند الله - سبحانه وتعالى - وإنما هو منتج ثقافي، ومأخوذ من ثقافة البيئة العربية التي كان فيها محمد ﷺ وقد قطع بذلك بوضوح شديد في قوله:

"إن الفارق بين المرحلتين هو الفارق بين استمداده من الثقافة وتعبيره عنها".. وفي قوله: " فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية ويعكر من ثم إمكانية الفهم العلمي للنص".

فهو إذن ليس مستمدًا من عند الله تعالى، ولا وحيًا نزل به جبريل عليه السلام وإنما وبوضوح شديد: "مستمد من الثقافة ومعبر عنها".

ولأن القرآن مستمد من الثقافة البيئية للنبي ﷺ فكذلك السنة من باب أولى،

وهو يحدد لنا المدة الزمنية التي استغرقها النص القرآني، وكذلك نصوص السنة بأنها المدة التي عاشها رسول الله ﷺ نبيًا، وإذا كان قد استعمل في النص السابق لفظتي: منتج ومستمد، فإنه أضاف إليهما لفظة أكثر وضوحًا وهي "تشكلت" إذ يقرر أن النص الديني - يقصد القرآن والسنة - قد تشكل خلال فترة تزيد على العشرين عامًا، ثم يزيد الأمر وضوحًا حين يصف القرآن والسنة بأنهما "نصوص لغوية" وهكذا.. لا وحي، ولا تقديس، ولا إعجاز، ولا تشريع، مجرد نصوص لغوية كما نصف قطعة شعرية أو نثرية.

ب- يقول د. نصر حامد أبو زيد في كتابه "الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية" عن القرآن والسنة معًا.

"هي نصوص لغوية تشكلت خلال فترة زادت على العشرين عامًا، وحين تقول: تشكلت، فإننا نقصد وجودها المتعين في الواقع والثقافة بقطع النظر عن أي وجود سابق لها في العلم الإلهي أو اللوح المحفوظ".

والسؤال الآن: هل هناك أوضح من هذه النصوص - وغيرها كثير - على عقيدة الكاتب التي تقرر أن القرآن مستمد من ثقافة العرب، وأنه ناتج عنها وأنه هو والسنة تشكلا عن هذه الثقافة فيما يزيد على العشرين عامًا؟ - مدة بعثة الرسول ﷺ ثلاثة وعشرون عامًا هجرية - ولا يسبقن إلى الوهم أن لفظة "تشكلت" إنما سبق إليها قلم المؤلف دون قصد فإن المؤلف نفسه هو الذي أحاط هذه اللفظة بقوسين في كل مرة ذكرها تأكيدًا لأهميتها وما يقصده منها.

ويزداد الأمر وضوحًا بحيث يكشف لنا الرجل عن عقيدته كأنها كتاب مفتوح حين ينفى عن القرآن أي وجود سابق له في علم الله سبحانه، وينفي عنه أي وجود له في "اللوح المحفوظ"..أليس ذلك تكذيبًا للقرآن المجيد في قوله تعالى: ﴿بل هو قرآن مجيد * في لوح محفوظ﴾ (البروج:٢١-٢٢).

٢. دعوته إلى الخروج على نصوص القرآن والتحرر منها، ورفض الخضوع لها:

ومرة ثانية: هل يحتاج الأمر إلى أوضح من هذا؟

لا بأس أن نزيد الأمر وضوحًا، أو نزيده وضوحًا فوق وضوح، فننقل عن المؤلف د. نصر حامد أبو زيد نصًا ثالثًا يوضح فيه النتيجة التي يريد أن يصل إليها من خلال طعونه الكثيرة في القرآن والسنة أو في النص المقدس عندنا، المجرد من كل قداسة عنده.. وما هذه النتيجة؟ إنه يعبر عنها في صفحة ١١٠ من كتاب "الإمام الشافعي".

"قد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر، لا من سلطة النصوص وحدها، بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا، علينا أن نقوم بهذا الآن وفورًا قبل أن يجرفنا الطوفان".

هذه هي النتيجة التي يريد المؤلف أن يصل إليها وهذا هدفه - إذن - التحرر والتحرر مم؟ وممن؟.

إنه يريد التحرر من النص، ومن القرآن والسنة، كأنهما قيدان يحولان دون تقدمه. وهل انتهى الرجل عند التحرر من النص؟ والجواب: لا..يريد أن يتحرر "لا من سلطة منزل النصوص وحدها.. بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا هذا".

وهل هناك سلطة فوق سلطة النصوص سوى سلطة منزل النصوص ومحييها - سبحانه وتعالى؟.

إن الهدف الذي سعى إليه المؤلف إنما هو التحرر من النصوص ومن منزل النصوص.. إنه يريد التخلص من سلطان الله - سبحانه - إنه يدعو إلى التمرد على هذه السلطة.. لذا فإن كل من يعظم سلطان الله - تعالى - على الإنسان والوجود هو عدو للمؤلف... ومن هنا فقد وقف المؤلف موقف العداء من الإمام الشافعي - رضي الله عنه - لأن الإمام الشافعي في اجتهاداته حول القياس والاستحسان إنما يرد كل قضية لم يرد فيها نص إلى ما يماثلها مما ورد فيه نص، ويرجع بالأحكام إلى النص من كتاب أو سنة، وهذا - في رأي المؤلف - يمكّن من سلطان الله على الإنسان، وهذا ما يبغضه المؤلف، الذي يصور خضوع العبد لله بأنه خضوع العبد للسيد، وهذا ما لا يرضاه د. نصر حامد أبو زيد..الذي يقول في

صفحة ١٠٣ من كتابه: "الإمام الشافعي".

"إن الموقف - يقصد موقف الشافعي من القياس والاستحسان - يعكس رؤيته للعالم والإنسان، وهي رؤية تجعل الإنسان مغلولاً دائمًا بمجموعة من الثوابت التي إذا فارقها حكم على نفسه بالخروج من الإنسانية، وليست هذه الرؤية للإنسان والعالم معزولة تمامًا عن مفهوم "الحاكمية" في الخطاب الديني السلفي المعاصر، حيث ينظر لعلاقة الله بالإنسان والعالم من منظور علاقة السيد بالعبد الذي لا يتوقع منه سوى الإذعان".

فالمؤلف د. نصر حامد أبو زيد يرفض مرجعية الوحي الأعلى، ويرفض الإذعان لحكم الله، ويرفض أن ينظر إليه على أنه "عبد "لله، وأن الله تعالى "سيد" له !! كما يرفض بإصرار شديد أن يعيش "مغلولاً" "بمجموعة من الثوابت" أو بمعنى آخر، يرفض أن يعيش خاضعًا لأوامر الله ونواهيه، وما استقر في دين الله - تعالى - من فرائض وواجبات، وحلال وحرام، مما يسميه د. نصر حامد أبو زيد "مجموعة الثوابت" ثم يدعو إلى التحرر منها وعدم الخضوع لها!.

ولا يسبقن إلى الوهم أن مراد الكاتب من "النص" التراث الفقهي فحسب، فإنه قد صرح مرارًا وفي مواضع عديدة أن مقصوده بالنص هو القرآن الكريم والسنة، وعلى سبيل المثال: يقول في كتابه: "الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية" (ص١٥):

"إن تثبيت قراءة النص الذي نزل متعددًا في قراءة قريش كان جزءًا من التوجه الأيديولوجي للإسلام لتحقيق السيادة القرشية". ويقول في ص ٢٨:

"إن النص الثانوي هو السنة النبوية، وإن النص الأساسي هو القرآن". والأمثلة على ذلك كثيرة.

ثانيًا: ادعاؤه عدم صلاحية الشرع الشريف - كتابًا وسنة - لوضع الحلول لكل القضايا والمشكلات التي تعرض للمسلمين حالاً ومستقبلاً ودعوته إلى طرح الكتاب والسنة وتجاهلهما حين البحث عن حلول لمشاكلنا.

يقول د. نصر حامد أبو زيد في (صفحة ٢١) من كتاب "الإمام الشافعي":

"ويبدأ الشافعي بتقرير مبدأ على درجة عالية من الخطورة فحواه: أن الكتاب – القرآن الكريم – يدل بطرق مختلفة على حلول لكل المشكلات والنوازل التي وقعت أو يمكن أن تقع في الحاضر أو في المستقبل على السواء.. وتكمن خطورة هذا المبدأ في أنه المبدأ الذي ساد تاريخنا العقلي والفكري، وما زال يتردد حتى الآن في الخطاب الديني لكل اتجاهاته وتياراته وفصائله، وهو المبدأ الذي حول العقل إلى عقل تابع يقتصر دوره على تأويل النص واشتقاق الدلالة منه".

فالمؤلف هنا يجحد قول الله تعالى: "ونزلنا عليك القرآن تبيانًا لكل شيء" (النحل: ٨٩)، ويكفر بقوله سبحانه "ما فرطنا في الكتاب من شيء". (الأنعام: ٢٨).

والمؤلف فوق كفره بهذه الآيات وغيرها مما يوضح أن القرآن قد تضمن القواعد الكلية التي تحتوي الحلول لكل المشكلات على اختلافها فإنه يحمل القرآن والمؤمنين به مسؤولية تأخر المسلمين وتخلفهم عن غيرهم.. كأن الاستمساك بالإسلام والتزام بالقرآن والسنة مسؤولان عن تخلفنا، وليس العكس.

ثالثًا: إنكار د.نصر حامد أبو زيد عالمية الإسلام، وعموميته، وشموله لكل الخلق من إنس وجن وادعاؤه الباطل بأن الإسلام دين للعرب وحدهم:

يقول د. نصر حامد أبو زيد في كتابه: "مفهوم النص":

"فالإسلام دين عربي، بل هو أهم مكونات العروبة وأساسها الثقافي والحضاري".

وهذا إنكار كامل واضح لعمومية الإسلام وعالميته.

والمؤلف د. نصر حامد أبو زيد بعد أن يقطع بأن الإسلام دين عربي يزيد الأمر وضوحًا فيبين أن الزعم بأن الإسلام دين عالمي إنما هو خيالات وأوهام ذهنية بعيدة عن الواقع تمامًا.

يقول المؤلف في نفس الكتاب السابق:

"إن الفصل بين العروبة والإسلام ينطلق من مجموعة من الافتراضات الذهنية أولها: عالمية الإسلام وشموليته ودعوى أنه دين للناس وليس للعرب وحدهم، ورغم أن هذه الدعوى مفهوم مستقر في الثقافة، فإن إنكار الأصل العربي للإسلام وتجاوزه "للوثب" إلى العالمية والشمولية مفهوم حديث نسبيًا"، والمؤلف هنا يبين عددًا من الأمور التي يعتنقها ويدعو إليها:

١. إن الإسلام دين عربي، وليس عالميًا ولا شاملاً.

٢. إن الادعاء أنه عالمي شامل مجرد افتراض ذهني لا صلة له بالواقع.

٣. إن دعوى عالمية الإسلام وشموله مفهوم مستقر في "الثقافة" وليس في القرآن والسنة والدين كله.

٤. إن الادعاء بعالمية الإسلام "وثب" إلى العالمية، كأنه انتهازية وسرقة وغصب.

٥. إن دعوى عالمية الإسلام وشموله مفهوم حديث نسبيًا.. أي إنه لا صلة له بالقرآن أو بالسنة.

هذا كله رغم أن عالمية الإسلام وشموله لكل الأجناس بل للخلق جميعًا من إنس وجن، هذه حقيقة من الحقائق الإيمانية المعلومة من الدين بالضرورة ومنكرها كافر خارج عن الملة.

ورغم أن إنكارها مؤد بالضرورة إلى تكذيب للقرآن والسنة الصحيحة تكذيب للقرآن القطعي من مثل قوله تعالى: ﴿تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرًا﴾ (الفرقان -١)، وقوله سبحانه ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرًا ونذيرًا..﴾ (سبأ ٢٨)، وقوله جل وعلا: ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ (الأنبياء ١٠٧)، وقوله سبحانه ﴿إن هو إلا ذكر وقرآن مبين * لينذر من كان حيا ويحق القول على الكافرين﴾ (يس ٦٩-٧٠).

وبعد...

فإن علماء الأمة سلفًا وخلفًا قد اتفقوا على أن مَن أنكر ما علم من الدين

بالضرورة فقد كفر بعد إسلامه، وارتد عن دين الله.

والمؤلف المدعو د. نصر حامد أبو زيد من خلال مؤلفاته، والفكر الذي ضمنها إياه قد أتى أفكارًا واعتنق مبادئ كلها تكفر القائل بها، ومن باب أولى تكفر الداعي إليها عن طريق النظر أو التدريس.

فهو قد استعلن بالأفعال والآراء الآتية:

أولاً: ادعى أن القرآن ليس وحيًا من عند الله - تعالى - وإنما هو مستمد من البيئة العربية، وناتج عنها، أو "منتج" ثقافي لهذه البيئة.

ثانيًا: أنكر أن يكون القرآن في علم الله الأزلي، أو يكون في اللوح المحفوظ، مكذبًا بذلك صريح القرآن المجيد في مثل قوله تعالى "بل هو قرآن مجيد * في لوح محفوظ" (البروج ٢١-٢٢).

ثالثًا: دعا - وبإلحاح شديد - إلى التخلص من سلطة النص - القرآن والسنة - بل دعا إلى التحرر من كل سلطة فوق سلطة النص.. ولا معنى لذلك سوى سلطان الله... سبحانه.

رابعًا: أنكر أن القرآن صالح لكل زمان ومكان، وأنكر أن يكون مشتملاً على حلول للقضايا والمشكلات التي تواجه المسلمين في كل عصر ومصر.

خامسًا: أنكر أن الإسلام دين عام للإنسانية كلها، وزعم أن الإسلام دين للعرب فقط، وزعم أن دعوى عالمية الإسلام فكرة حديثة وليست حقيقة ثابتة بالكتاب والسنة، كما زعم أن دعوى عالمية الإسلام مجرد تصور ذهني لا حقيقة واقعية له.

سادسًا: دعا إلى أن يتحرر الإنسان من عبوديته لله، وأن يقضي على تلك العلاقة التي تقوم بين الله والإنسان على أنها بين سيد وعبد.

هذه بعض الآراء والأفكار والمعتقدات التي تبناها المدعو د. نصر حامد أبو زيد في كتابيه المذكورين في فاتحة هذا التقرير، وهي آراء تخالف القرآن والسنة وإجماع المسلمين سلفًا وخلفًا وإلى قيام الساعة وتجحد النصوص القطعية الصريحة من الكتاب والسنة.. وتؤدي بصاحبها إلى الارتداد عن دين الله - عياذًا بالله.

ونحن إذ نقرر هذه الحقيقة قيامًا بالشهادة لله، وأداء لأمانة البلاغ التي أخذ الله بها الميثاق على حملة كتابه وسنة نبيه ﷺ، فإننا نذكر المؤلف أن الرجوع إلى الحق خير من التمادي في الباطل، فإن الحق قديم لا يغيره شيء، وأن رجوعه إلى الحق لا يزيده إلا شرفًا وعزًا، وأن الذين يزينون له العناد والإصرار اليوم ليسوا بخلصاء ولا بنصحاء، وأنهم جميعًا لا يغنون عنه من الله شيئًا ولو كان بعضهم لبعض ظهيرًا: "الأخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو إلا المتقين" (الزخرف: ٦٧).

كما نناشده أن يبادر إلى التوبة فإن التوبة تجب ما قبلها، وأن يتذكر دائمًا أن له ربا يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار، ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل، وأنه أشد فرحًا بتوبة عبده ممن ضلت له ناقة في الفلاة، وكان عليها زاده وماؤه فجلس ينتظر الموت، فأخذته سنة من النوم، ثم انتبه فوجد الناقة قائمة على رأسه وعليه زاده وماؤه فقال: يارب.. أنت عبدي وأنا ربك" أخطأ من شدة الفرح.

وإنا لنبتهل إلى الله من أعماق قلوبنا أن يبصره بالحق وأن يرده إلى دينه ردًا جميلاً، وأن يقيض له من إخوانه وخلصائه من يعينه على ذلك.. اللهم أمين."

## حيثيات الحكم في قضية نصر أبو زيد

بالجلسة المنعقدة علنًا بسراي محكمة استئناف القاهرة بدار القضاء العالي بشارع ٢٦ يوليو بالقاهرة.

برئاسة السيد الأستاذ المستشار /فاروق عبد العليم مرسي....رئيس المحكمة

وعضوية السيدين الأستاذين المستشارين /نور الدين يوسف

محمد عزت عبد الرحمن

وبحضور السيد الأستاذ / حسن عبد الرحمن...رئيس النيابة

وبحضور السيد / أحمد عبد الحميد عبد الجواد..أمين السر

(صدر الحكم الآتي).

"في الاستئناف المقيد بجدول الأحوال الشخصية تحت رقم ٢٨٧ لسنة ١١١ق القاهرة".

والمرفوع من:

١. محمد صميدة عبد الصمد.
٢. عبد الفتاح عبد السلام الشاهد.
٣. أحمد عبد الفتاح أحمد.
٤. هشام مصطفى حمزة.
٥. عبد المطلب محمد أحمد حسن.
٦. المرسى الحميدي.

ومحلهم المختار جميعًا مكتب الأستاذ / محمد صميدة عبد الصمد المحامي الكائن برقم ٣٣ ش جامعة الدول العربية بالمهندسين -قسم العجوزة - محافظة الجيزة.

وحضر بالجلسة الأخيرة محمد صميدة عبد الصمد شخصيًا وعن باقي المستأنفين معه الأستاذ زكريا عامر إبراهيم درويش المحاميان.

ضـــد

١. السيد الدكتور /نصر حامد أبو زيد
٢. السيدة /ابتهال أحمد كمال يونس

ويعلنان بمحل إقامتهما الكائن بمدينة ٦ أكتوبر بالحي المتميز المجاورة الرابعة عمارة رقم ١٠ع٣ الدور الأراضي شقة "١" التابع لقسم شرطة ٦ أكتوبر محافظة الجيزة.

وحضر بالجلسة الأخيرة الأستاذ /أيمن البدري عن الأستاذة /أميرة بهي الدين المحامية.

الـمـوضـوع

استئنافًا عن الحكم الصادر من محكمة الجيزة الابتدائية في الدعوى رقم ٥٩١ لسنة ١٩٩٣ أحوال شخصية نفس كلي الجيزة بجلسة ١٩٩٤/١/٢٧.

## المحكمة

أقام المستأنفون الدعوى ٥٩١ لسنة ١٩٩٣ أحوال نفس كلي الجيزة بصحيفة معلنة للمستأنف ضدهما أوردوا بها أن المستأنف ضده الأول "نصر أبو زيد" ولد في ١٠/٧/١٩٤٣-في أسرة مسلمة، وتخرج بكلية الآداب بجامعة القاهرة ويشغل الآن وظيفة أستاذ مساعد الدراسات الإسلامية والبلاغة بالكلية ومتزوج بالمستأنف ضدها الثانية ابتهال أحمد وقام بنشر عدة كتب وأبحاث ومقالات تضمنت طبقًا لما رأه علماء عدول كفرا يخرجه عن الإسلام ما يعتبر معه مرتدًا، ومن ثم يتعين تطبيق أحكام الردة عليه وأورد المستأنفون تفصيلاً لما أجملوه مما ورد في كتابات نصر أبو زيد على النحو التالي:

أولاً -كتاب "الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية"، وأعد عنه الدكتور محمد بلتاجي أستاذ الفقه وأصوله وعميد كلية دار العلوم تقريرًا أورد به العبارات التي تعد كفرًا.

ثانيًا: كتاب عنوانه "مفهوم النص -دراسة في علوم القرآن" ويقوم بتدريسه لطلبة الفرقة الثانية بقسم اللغة العربية بكلية الآداب وانطوى على كثير مما رآه العلماء كفرًا وخرج صاحبه عن الإسلام على نحو ما ورد بتقرير الدكتور إسماعيل سالم عبد العال أستاذ اللغة المقارن المساعد بكلية دار العلوم وعلى نحو ما جاء بتقرير الدكتور عبد الصبور شاهين.

ثالثًا: من واقع كتب وأبحاث نصر أبو زيد فإن كثيرًا من الدارسين والكتاب وصفوه بالكفر الصريح على نحو ما جاء بجريدة الأهرام بأعدادها ٨/١٢/١٩٩٢، و٢٦/١/١٩٩٣، و١٠/٤/١٩/٤، و٢٠/٤/١٩٩٤ وفي جريدة الأخبار في ٢٣/٤/١٩٩٣ وجريدة الشعب ٤/٥/١٩٩٣، والحقيقة في ٨/٥/١٩٩٣ وأنه لم ينف شيئًا عن تكفيره واستطرد المستأنفون ومن معهم أن من آثار الردة التفريق بين المرتد وزوجته وطلب التفريق من دعاوى الحسبه، ومن ثم انتهى المستأنفون ومن معهم إلى طلب الحكم بالتفريق بين المستأنف والمستأنف ضدها.

وحيث إن الدعوى نظرت أمام محكمة أول درجة على النحو الوارد بمحاضر

جلساتها ثم أصدرت المحكمة المذكورة في ١٩٩٤/١/٢٧ حكمها بعدم قبول الدعوى.

وحيث إن المستأنفين لم يقبلوا هذا الحكم فأقاموا الاستئناف الماثل بصحيفة قدمت لقلم الكتاب وقيدت في ١٩٩٤/٢/١٠ طلبوا في ختامها الحكم بقبول الاستئناف شكلاً وفي الموضوع بإلغاء الحكم المستأنف والقضاء بالتفريق بين نصر أبو زيد وزوجته واحتياطيًا إحالة الدعوى للتحقيق وأقام المستأنفون هذه الطلبات على أن الحكم المستأنف قد انطوى على عيوب عديدة وجسيمة تبطله حاصلها:

١. زعم الحكم المستأنف أن محكمة النقض في قضائها في مسائل الأحوال الشخصية أغفلت ما توجبه المادتان الأولى والخامسة من القانون ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ من تطبيق قانون المرافعات في مسائل الأحوال الشخصية، وهذا الزعم غير صحيح فمحكمة النقض ناقشت ذلك، وأرست القواعد الخاصة في هذا الشأن وهو ما خالفه الحكم المستأنف.

٢. القضاء في أعلى درجاته ذهب إلى اعتبار المصلحة قائمة ومتوفرة دائمًا في دعوى الحسبة وأنها مفترضة في رافعها سواء أكان القضاء العادي أم الإداري، أم أقوال شراح القانون، وهو ما خرج عليه الحكم المستأنف.

٣. إن صدور قانون المرافعات الجديد ١٣ لسنة ١٩٦٨ ودستور سنة ١٩٧١ في مادته الثانية لا دخل لها في الدعوى الماثلة وإذ أقحمهما الحكم المستأنف تسبيبًا لقضائه يكون قد أخطأ في التسبيب مما يبطل قضائه.

وحيث إن الاستئناف تداول في الجلسات، حيث قدم محامي نصر أبو زيد وزوجته مذكرة بجلسة ١٩٩٣/٧/٢٦ تمسك فيها بكل دفاع ودفع سبق أن طرح في هذا النزاع منذ مولده طالبًا رفض الاستئناف وتأييد الحكم المستأنف للأسباب التي وردت من قبل وفي المذكرة المقدمة.

كما قدمت النيابة العامة مذكرة رأت فيها تفويض الرأي للمحكمة للأسباب

التي أوردتها.

وحيث إن الاستئناف حجز للحكم لجلسة ١٩٩٥/٥/١٨ مع التصريح بمذكرات لمن يشاء في الشهر الأول فقدمت النيابة العامة مذكرة طلبت فيها الحكم بقبول الاستئناف شكلاً وفي الموضوع برفضه والقضاء مجددًا برفض الدعوى، كما قدم المستأنفون مذكرة التمسوا فيها الحكم بطلباتهم للأسباب الواردة بها، كما قدم وكيلا المستأنف ضدهما مذكرتين خصصت الأولى مع التمسك بكافة الدفوع أوجه الدفاع وبالطلبات الواردة بالمذكرة السابق تقديمها لجلسة ١٩٧٤/٧/٢٦ بالرد على ما ورد بمذكرة النيابة الأولى، وحوت المذكرة الثانية الدفع بعدم قبول الدعوى لرفعها من غير ذي صفة مع التمسك بأوجه الدفاع وبالدفوع السابق إيرادها في المذكرات السابقة مع طلب الحكم برفض الاستئناف وتأييد الحكم المستأنف.

وحيث إن المحكمة قررت مد أجل الحكم لجلسة ١٩٩٥/٥/٢٩ لتعذر التداول تم مد أجل الحكم لجلسة اليوم لإتمام الاطلاع.. وحيث إن الاستئناف حاز شكله المقرر.

وحيث إنه عن الدفع بعدم قبول الدعوى لرفعها من غير ذي صفة لعدم وجود مصلحة مباشرة بالمستأنفين والذي قبله الحكم المستأنف، فإنه من المقرر أن هذا الدفع موضوعي وليس من الدفوع الإجرائية.

وحيث إنه من المقرر وفق أرجح الأقوال من مذهب أبي حنيفة أن الشهادة حسب بلا دعوى تقبل في حقوق الله تبارك وتعالى كأسباب الحرمات من الطلاق وغيره وأسباب الحدود الخالصة حقا لله تعالى "بدائع الصنائع ٢٧٧/٦، الأشباه والنظائر لابن هيثم ٢٤٢/" فيكون واجبًا كفائيًا أن يتقدم المكلف إلى القاضي للشهادة على حد خالص لله تعالى أو لرفع حرمة قائمة كمعاشرة مطلق بائنًا بينونة كبرى لمطلقته أو صغرى بغير عقد جديد أو لمرتد لزوجته المسلمة، أو لكافر تزوج مسلمة وغير ذلك، وتشير المحكمة أن المقصود بحقوق الله تعالى وحرماته هو ما تعلقت بالمصلحة العامة أو بعموم الأمة الإسلامية ونسبت إلى الله تعالى لشرفها

واتصالها بمصلحة المجتمع المسلم عامة تمييزًا لها عن حقوق الأفراد التي تتصل بمصلحة فرد أو أفراد على سبيل التحديد والمصلحة في ذلك هو رفع منكر ظهر فعله أو أمر بمعروف ظهر تركه عملاً بقول الحق تبارك وتعالى "كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله" سورة آل عمران الآية ١١٠، وكذلك قول الله جل شأنه "ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون" سورة آل عمران الآية ١٠٤، فترك المعروف يؤذي وشيوع المنكرات في المجتمع أشد إيذاء له، فكانت له مصلحة مباشرة في إقامة دعوى الحسبة وامتدت دعوى الحسبة من النظام الإسلامي إلى القضاء الإداري في فرنسا، وبدأ القضاء المصري ينحو هذا النحو مما يعرف في موضعه لما كان ذلك فإن المستأنفين إذا أقاموا هذه الدعوى بطلب التفريق بين المستأنف ضده الأول - نصر أبو زيد -وزوجته المستأنف ضدها الثانية - ابتهال أحمد - بدعوى أن الأول ارتد عن دين الإسلام وأن الثانية مسلمة فإن هذه الدعوى تقبل من المستأنفين حسبة حسبما أسلف القول ولهم الصفة في إقامتها، وإذ خالف الحكم المستأنف هذا النص يكون واجب الإلغاء.

وحيث إنه من الدفوع التي أبداها المستأنف ضدهما فإن المحكمة تتعرض لها تباعًا:-

أولاً عن الدفع بعدم انعقاد الخصومة لعدم الإعلان صحيحًا في المدة القانونية، وهو كما ورد بمذكرة محامي المستأنف ضدهما يقوم على أنهما أعلنا بمحل إقامتهما في ١٩٩٣/٥/٢٥ بدائرة - قسم ٦ أكتوبر، ولغلق السكن أعلنا في مواجهة مأمور قسم الهرم مما يبطل الإعلان.

وحيث إن هذا الدفع مردود ذلك أن الثابت أن المستأنف ضدهما حضرا بجلسات محكمة أول درجة ابتداء من جلسة ١٩٩٣/١١/٤. وتكون الخصومة قد انعقدت بحضور المستأنف ضدهما ولا تتوافر شروط اعتبار الدعوى كأن لم تكن الواردة بالمادة ٧٠ من قانون المرافعات، وتشير المحكمة أن المادة المذكورة إجرائية لا يوجد بلائحة ترتيب المحاكم الشرعية أو أي قانون خاص ما ينظم

هذه المسألة فتكون هذه المادة واجبة الإعمال على إجراءات رفع الدعوى أمام محكمة أول درجة.

ثانيًا الدفع بعدم اختصاص المحكمة ولائيًا بنظر الدعوى، وذكر المستأنف ضدهما أن طلب التفريق بين الزوجين وادعاء بردة الزوج يستلزم البحث في ردة الزوج ولا يوجد نص في القانون المصري ولا في لائحة ترتيب المحاكم الشرعية يجيز لأي محكمة أن تقضي بصحة إسلام مواطن أو كفره أو ردته، إلا إذا كانت الردة ثابتة بطريقة لا تدع مجالاً للشك، وسواء بإقرار من المدعى عليه بالردة أو بأوراق رسمية كأن تقر امرأة مسلمة أنها أصبحت نصرانية لتتزوج بنصراني، أما صدور كتابات يفهم منها الردة فإن مفهوم الناس يتفاوت والقرآن الكريم حمال أوجه، وحيث إن هذا الدفع مردود، ذلك أنه من المقرر عملاً بالمادة الثامنة من القانون ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ أن المحكمة الابتدائية تختص بدعاوى الفرقة بين الزوجين بجميع أسبابها، ومن ثم فإن دعوى التفريق بين الزوجين بسبب ردة أحدهما تختص بها المحكمة الابتدائية، ويكون البحث في حصول الردة من عدمه مسألة أولية تختص بها المحكمة المذكورة، لإمكان الفصل في دعوى التفريق، وهذه المسألة الأولية لا تخرج عن اختصاصها وتشير المحكمة أن هناك فرقًا بين الردة ـ فعل مادي له أركانه وشرائعه وانتفاء موانعه ـ وبين الاعتقاد، فالردة لا بد لها من أفعال مادية لها كيانها الخارجي ولا بد أن تظهر هذه الأفعال بما لا لبس فيه ولا خلاف أنه يكذب الله سبحانه أو يكذب رسوله ﷺ وذلك بأن يجحد ما أدخله في الإسلام ولو وجد قول أو رواية أنه لا يكفر بقول معين ولو كان ضعيفًا فإنه لا يقضي بكفره؛ لأن الكفر شيء عظيم فلا يجوز جعل المؤمن كافرًا متى وجدت رواية بعدم تكفيره. أما الاعتقاد فهو ما يسره الإنسان داخل نفسه ويعقد عليه قلبه وعزمه وتكون عليه نواياه، فهو يختلف اختلافًا بينًا عن الردة التي هي جريمة لها ركنها المادي تطرح أمام القضاء ليفصل في قيامها من عدمه وهي تدخل فيما يختص القضاء بنظره، أما الاعتقاد فهو ما يكون في داخل نفس الإنسان وتنطوي عليه سريرته، وهو أمر لا دخل للقضاء به ولا للناس بالبحث فيه وإنما يتصل بعلاقة الإنسان بخالقه.

الردة خروج على النظام الإسلامي في أعلى درجاته وفي قمته أصوله بأفعال مادية ظاهرة يقرب منها في القانون الوضعي الخروج على الدولة ونظامها أو الخيانة العظمى، الردة يفصل في شأنها القاضي والمفتي، أما عقوبة الاعتداء على الدين بالردة لا تتنافى مع الحرية في وقائع الحياد الشخصية؛ لأن حرية العقيدة تستلزم أن يكون الشخص مؤمنًا بما يقول ويفعل وله منطق سليم في الخروج عن العقيدة، ومَن يخرج على الإسلام لا يكون إلا عن فساد في فكر أو استهزاء بالمادة أو بالجنس أو لغرض آخر من أغراض الدنيا ومحاربة هذا الصنف لا تعد محاربة لحرية الاعتقاد وإنما حماية للاعتقاد من هذه الأضواء الفاسدة العابثة، أما الاعتقاد فيتعلق بديانة الإنسان أي بسريرته مع خالقه سبحانه وتعالى ليس للحاكم أن يتدخل فيه أو يفتش.

يدل على ذلك قول الحق تبارك وتعالى "إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يعلم إنك لرسوله والله يشهد إن المنافقين لكاذبون، اتخذوا إيمانهم جنة فصدوا عن سبيل الله إنهم ساء ما كانوا يعملون ذلك بأنهم آمنوا ثم كفروا فطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم وإن يقولوا تسمع لقولهم "سورة المنافقون الآيات١-٤.

ومن ثم لم يتعرض لهم رسول الله ﷺ بشيء بل أدى صلاة الجنازة على بعضهم، وترتيبًا على ذلك فإن ما تمسك به المستأنف ضدهما بأنه لا يجوز للمحكمة البحث في حصول الردة لبحث الآثار التي قررها الفقهاء والتي تلتزم المحكمة عملا بالنصوص السالف بيانها بأعمالها، لا يكون له دليل صحيح ويتعين الالتفات عنه كما أن ما دلت به النيابة العامة بمذكرتها المؤرخة ١٩٩٥/٢/١٢ بأن أوردت بها – أنه لا يمكن القول بارتداد المستأنف ضده الأول بحيث يجب التفريق بينه وبين زوجته المستأنف ضدها لهذا السبب وأما بالنسبة لتعريض نصر أبو زيد بالدين الإسلامي ومقداسته في كتاباته فإنه يجوز مساءلته عنه قضائيًا- هذا القول لا يتفق وما يجب على النيابة العامة من الالتزام بإبداء رأيها في المسائل القانونية، فكان عليها أن تقول إن كتابات المستأنف ضده أبو زيد لا تشكل في نظرها ردة أو تقول إنها تشكل ردة موضحة أسباب الرأي الذي تقول به أو تطلب

اللجوء إلى طرق إثبات تتضح لها وجه الحق في المسألة إن أشكل عليها الرأي ثم تنتهي إلى إبداء الرأي في طلبات المستأنف، غير أنها لم تفعل إذ عدلت عن رأي بمذكراتها المؤرخة ١٩٩٥/١/١٩ إلى رأي غير مسبب بالمذكرة دون أن توضح سبب العدول.

كما تشير المحكمة إلى أن ما ذكره المستأنف ضدهما من أن الردة لا تثبت إلا بالإقرار وبأوراق رسمية هو قول لا سند له لا من الأحكام الفقهية ولا من النصوص القانونية التي تحكم النزاع. فالردة أفعال مادية وجريمة من الجرائم "حد من الحدود" يثبت بما يثبت به الحدود بعامة من العينات وطرق الإثبات الشرعية، كما أنها من الحدود التي لا يستلزم لها الشرع نصابًا خاصًا في شهادة الشهود المثبتة لها.

ثالثًا: الدفع ببطلان حضور المستأنفين للجلسات ومباشرة الدعوى على زعم أن الدولة التي تباشر الحماية القضائية في دعوى الحسبة وأن دور المدعي ينتهي برفعها وهذا الدفع بدوره مردود وعلى ما سلف بيانه أن دعوى الحسبة لها أصلها من كتاب الله تعالى وأن المكلف وله الحق في إقامتها، فإن له كافة الحقوق التي أوردتها لائحة ترتيب المحاكم الشرعية للمدعي سواء في الحضور أو بالطعن في الحكم الصادر فيها وذلك إذا لم تقم النيابة العامة بمباشرتها أو الطعن في الحكم الصادر فيها، ولذا لم يشترط في دعوى الحسبه إذن ولى الأمر لأنها قد تكون متوجهة إلى بعض أعماله أو عماله.

وحيث إنه عن موضوع الدعوى وهو طلب التفريق بين المستأنف ضده الأول -نصر أبو زيد - وزوجته المستأنف ضدها الثانية بدعوى ردة الأول وبقاء الثانية على إسلامها فإن الأمر يستلزم بصفة أولية بحث حصول ردة المستأنف ضده الأول عن الدين الإسلامي، فإن كانت فيتعين بحث آثارها على الزواج القائم بين الطرفين.

## الردة

وحيث إنه عن الردة ففي المعنى اللغوي: اسم من الارتداد وهو في اللغة الرجوع مطلقًا ومنه المرتد إلى الوراء بعد أن تقدم للهداية والرشد، وفي المعنى الشرعي الرجوع عن دين الإسلام، والمرتد هو الراجع عن دين الإسلام إلى الكفر وركنها التصريح بالكفر إما بلفظ يقتضيه أو بفعل تتضمنه، بعد الإيمان، يقول الحق تبارك وتعالى: ﴿ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾.. سورة البقرة الآية ٢١٧.

ويقول الحق جل شأنه: ﴿ولئن سألتهم ليقولن إنما كنا نخوض ونلعب قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم﴾. سورة التوبة الآيتان ٦٥-٦٦. أما المقصود بالكفر الذي يصرح به المرتد أو بلفظ يقتضيه أو فعل يتضمنه فإن المحكمة تأخذ بما اتجه إليه كثير من الفقهاء سواء من الحنفية أو الشافعية أو غيرهم من أنه إذا وجد قول عند أحد من الفقهاء ولو كان القول ضعيفًا بعدم كفره فإنه يؤخذ بهذا القول ولا يجوز القول بتكفيره.

لأن الإسلام ثابت يقينًا ولا يزول اليقين إلا بمثله فلا يزول لا بالظن ولا بالشك، فيلزم أن يكون ما صدر من المدعي بردته مجمعًا على أنه يخرجه من الملة عند كافة علماء المسلمين وأئمتهم مع اختلاف مذاهبهم الفقهية "يراجع: الإعلام بقواطع الإسلام - ابن حجر المكي الهتيمي الفصل الأول - ١٠ وما بعدها - طبعة كتاب الشعب حاشية ابن عابدين - ٣-٣٩٣ وما بعدها، الفتاوى الانفرادية -١٦١٦، الأشباه والنظائر ابن تيمية -١٩٩٠".

"ويرجع في الردة كتب التفسير منها "الطبري -٤-٣١٦ وما بعدها، القرطبي ٨٥٤ وما بعدها - طبعة كتاب الشعب " تفسير المنار -٢-٢٥٣، كتب السنة وشروحها وعلى الأخص التمهيد - ابن عبد البر - ٥-٣٠٤ وما بعدها، وكتب الفقه للمذاهب المختلفة للحنفية، بدائع الصنائع، ٧-١٤٣ وما بعدها، فتح القدير ٦-٦٨ وما بعدها، حاشية ابن عابدين -٣-٣٩١ وما بعدها، المالكية - قوانين الأحكام الشرعية - ٣٨٢ وما بعدها، الشافعية -المهنبي -٢-٢٢٢، الحنابلة

المفتي -٨-١٢٣ وما بعدها".

والردة تكون بأن يرجع المسلم عن دين الإسلام ظلمًا وعلوًا بأن أجرى كلمة الكفر عامدًا صريحة على لسانه، أو فعل فعلاً قطعي الدلالة أو قال قولاً قاطعًا في جحود ما ثبت بالآيات القرآنية أو الحديث النبوي الشريف وأجمع عليه المسلمون فمن أنكر وجود الله تعالى أو أشرك معه غيره أو نسب له الولد أو الصاحبة تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا، أو استباح لنفسه عبادة المخلوقات أو كفر بآية من آيات القرآن الكريم أو جحد ما ذكره الله تعالى في القرآن الكريم من أخبار أو كفر ببعض الرسل أو لم يؤمن بالملائكة أو بالشياطين أو رد الأحكام التشريعية التي أوردها الله سبحانه في القرآن الكريم ورفض الخضوع لها والاحتكام إليها أو أنكرها أو رد سنة رسول ﷺ عامة رافضًا طاعتها والاتباع لما جاء بها من أحكام إلى غير ذلك من الأمثلة.

ومن حيث إن المحكمة اطلعت على المؤلفات الآتية والمقدمة بحوافظ المستأنفين أمام محكمة أول درجة ولم يتعرض المستأنف ضدهما لها بالنفي أو التشكيك في نسبتها لأولهما بل أقربها في المذكرات المقدمة وهو إقرار أمام المحكمة لم يعدل عنه، والمؤلفات هي:

١. نقد الخطاب الديني دكتور نصر حامد أبو زيد - سينا للنشر - رقم الإيداع ٩٢/٨٧٢٧.

٢. الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية - دكتور نصر حامد أبو زيد - سينا للنشر - رقم الإيداع ٩١/٩٢٩٧.

٣. مفهوم النص -دراسة في علوم القرآن دكتور نصر حامد أبو زيد -اليابان - ١٩٨٧/٢/١٨ على الآلة الكاتبة.

٤. إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني - دكتور نصر حامد أبو زيد على الآلة الكاتبة.

وتورد المحكمة بعض العبارات من الكتب السابقة للحكم عليها

القسم الأول:

١. يقول المستأنف ضده في مؤلفه نقد الخطاب الديني ص ١٠٢، إذا كانت اللغة تتطور بتطور حركة المجتمع والثقافة فتسوغ مفاهيم جديدة أو تطور دلالات ألفاظها للتعبير عن علاقات أكثر تطورًا فمن الطبيعي بل والضروري أن يعاد فهم النصوص وتأويلها بنفس المفاهيم التاريخية والاجتماعية الأصلية وإحلال المفاهيم المعاصرة والأكثر إنسانية وتقدمًا مع ثبات مضمون النص "والنصوص في كتابة المؤلف عامة هي القرآن الكريم وإذا أراد عن السنة ذكره بالنص الثانوي أو الثاني".

٢. يقول المستأنف ضده في مؤلفه السابق ص١٩٨-١٩٩. تتحدث كثير من آيات القرآن عن الله بوصفه ملِكًا "بكسر اللام" له عرش وكرسي وجنود، وتتحدث عن القلم واللوح، وفي كثير من المرويات التي تنسب إلى النص الديني الثاني - الحديث النبوي - تفاصيل دقيقة عن القلم واللوح والكرسي والعرش، وكلها تساهم إذا فهمت حرفيًا في تشكيل صورة أسطورية من عالم ما وراء عالمنا المادي المشاهد المحسوس، وهو ما يطلق عليه في الخطاب الديني اسم "عالم الملكوت والجبروت"، ولعل المعاصرين لمرحلة تكون النصوص - تنزيلها ـ كانوا يفهمون هذه النصوص فهمًا حرفيًا، ولعل الصور التي تطرحها النصوص كانت تنطلق من التصورات الثقافية للجماعة في تلك المرحلة، ومن الطبيعي أن يكون الأمر كذلك لكن غير الطبيعي أن يصر الخطاب الديني في بعض اتجاهاته على تثبيت المعنى الديني عند العصر الأول رغم تجاوز الواقع والثقافة في حركتها لتلك التصورات ذات الطابع الأسطوري، إن صورة الملك والمملكة بكل ما يساندها من صور جزئية تعكس دلاليًا واقعًا مثاليًا تاريخيًا محددًا كما تعكس تصورات ثقافية تاريخية والتمسك بالدلالة الحرفية للصورة التي تجاوزتها الثقافة وانتفت من الواقع يعد بمثابة نفي للتطور وتثبيت صورة الواقع الذي تجاوزه التاريخ.

٣. ويقول المستأنف ضده في كتابه نقد الخطاب الديني ص ٢٠٥-٢٠٦-٢٠٧: ومن النصوص التي يجب أن تعتبر دلالتها من قبيل الشواهد التاريخية والنصوص الخاصة بالسحر والحسد والجن والشياطين... كانت الأولى تجعل العلم نقطة الارتكاز، السحر، الحسد، الجن والشياطين مفردات في بنية ذهنية ترتبط بمرحلة محددة من تطور الوعي الإنساني، وقد حول النص الشياطين إلى قوة معوقة وجعل السحر أحد أدواتها لاستيلاء الإنسان.. فقد كان الواقع الثقافي يؤمن بالسحر ويعتقد فيه وإذا كنا ننطلق هنا من حقيقة أن النصوص الدينية نصوص إنسانية، لغة وثقافة فإن إنسانية النبي بكل نتائجها من الانتماء إلى عصر وإلى ثقافة وإلى واقع لا تحتاج لإثبات وما ينطبق على السحر ينطبق على ظاهرة الحسد.. وليس ورود كلمة الحسد في النص الديني دليلاً على وجودها الفعلي الحقيقي بل هو دليل على وجودها في الثقافة مفهومًا ذهنيًا.. كل المواضع التي وردت فيها الكلمة في القرآن.. وموضوع واحد بالدلالة الحرفية المرتبطة بنسق من العقائد والتصورات شبه الأسطورية القديمة.

وعن نفس الموضوع يقول المستأنف ضده في مفهوم النص ص٣٦.. أمكنا أن نميز بين هاتين الصورتين صورة الجن الخناس الموسوس الذي يستعاذ بالله منه وصورة الجن الذي يشبه البشر في انقسامه إلى مؤمنين وكافرين ولا شك أن الصورة الثانية تعد نوعًا من التطوير القرآني النابع من معطيات الثقافة من جهة والهادف إلى تطويرها لمصلحة الإسلام من جهة أخرى.

وفي نفس الاتجاه يقول المستأنف ضده الأول في مؤلفه إهدار السياق ص٣٧.. وما زال الخطاب الديني يتمسك بوجود القرآن في اللوح المحفوظ، اعتمادًا على فهم حرفي للنص وما زال يتمسك بصورة الإله الملك بعرشه وكرسيه وصولجانه ومملكته وجنود الملائكة وما زال يتمسك بنفس الدرجة من الجزئية بالشياطين والجن والسجلات التي تدون فيها الأعمال والأخطر من ذلك تمسكه بحرفية صور العقاب والثواب وعذاب القبر ونعيمه ومشاهد القيامة والسير على الصراط.. إلخ، وذلك كله من تصورات أسطورية.

وحرفية النصوص المنقولة عن مؤلفات المستأنف ضده الأول سالفة الإشارة تدل بمنطوقها على ما يأتي:

أولاً – ينكر المؤلف وصف الله تعالى بأنه ملك الواردة بالقرآن الكريم في آيات كثيرة نص في ذلك "والنص هنا بمعنى ما يفيد نفسه من غير احتمال" منها.

﴿فتعالى الله الملك الحق لا إله إلا هو رب العرش العظيم﴾ سورة المؤمنون الآية ١١٦، وفي قوله جل شأنه ﴿قل أعوذ برب الناس ملك الناس﴾ سورة الناس الآية ٢، وفي قوله تبارك وتعالى ﴿هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس﴾ سورة الحشر الآية ٢٣.

ثانيًا: ينكر المؤلف العرش والكرسي وجنود الله الملائكة، وهي مخلوقات نزلت الآيات الكريمة قاطعة الدلالة في إثباتها مخلوقات خلقها الله سبحانه وتعالى ومن الآيات على سبيل المثال:- فعن العرش يقول الحق تبارك وتعالى ﴿وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء﴾ سورة هود الآية ٧ ﴿قل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم﴾ سورة المؤمنون الآية ٨٦ ﴿وترى الملائكة حافين من حول العرش﴾ سورة الزمر الآية ٧٥ "سبحان رب السموات والأرض رب العرش عما يصفون﴾ سورة الزخرف الآية ٨٢، وعن الكرسي قول الحق تبارك وتعالى ﴿وسع كرسيه السموات والأرض﴾ سورة البقرة الآية ٢٥٥.

وعن الملائكة تزيد الآيات عن ثمانين آية متفرقات في سور القرآن الكريم على أنها مخلوقات الله ورسله وجنوده بدلالة قاطعة على ذلك ومن ذلك قول الحق تبارك وتعالى في سورة فاطر الآية الأولى ﴿الحمد الله فاطر السموات والأرض جاعل الملائكة رسلاً أولى أجنحة مثنى وثلاث ورباع يزيد في الخلق ما يشاء إن الله على كل شيء قدير﴾ سورة فاطر الآية ١، ويقول الحق سبحانه ﴿وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا أشهدوا خلقهم ستكتب شهادتهم ويسألون﴾ سورة الزخرف الآية ١٩، ويقول الله تعالى شأنه ﴿عليها ملائكة غلاظ شداد لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون﴾ سورة التحريم الآية ٦.

ويرى المستأنف ضده أن الآيات التي وردت بكتاب الله تعالى إذا فهمت حرفيًا تشكل صورة أسطورية، والأسطورة بالمعنى اللغوي الذي يشكل المستأنف ضده أحد علمائها هي الأباطيل والأحاديث العجيبة، وهذا القول لا يبعد كثيرًا عما حكاه القرآن الكريم عن قول الكافرين في آياته ﴿يقول الذين كفروا إن هذا إلا أساطير الأولين﴾ سورة الأنعام الآية ٢٥ ولم ترد كلمة أساطير في القرآن الكريم إلا بهذا المعنى والمستأنف ضده قرر وصف كتاب الله بهذا اللفظ في مواضع كثيرة منها ما ورد في مؤلفه نقد الخطاب الديني في صفحات ٧، ٨، ٩٩، ٢٠٧.

ثالثًا: ينكر المؤلف وجود الشياطين ويجعل وجودها وجودًا ذهنيًا في مرحلة الأمة الإسلامية في بدايتها، أي وجودًا في أذهان الناس والقرآن الكريم سايرهم في ذلك وكذلك السحر والحسد وأنه لا وجود للشياطين في الأعيان وكذلك السحر والحسد والجن وبهذا الإنكار، ينكر الآيات الكثيرة الواردة عن الشياطين وأن لها وجودًا حقيقيًا وأنها من مخلوقات الله سبحانه والآيات قاطعة الدلالة في ذلك ورد ذكر الشياطين والشيطان أكثر من ثمانين مرة في مواضع كثيرة من السور منها ﴿فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه﴾ سورة البقرة الآية ٣٦، ومنها ﴿فوسوس إليه الشيطان قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى﴾ سورة طه الآية ١٢٠، ﴿فوربك لنحشرنهم والشياطين ثم لنحضرنهم حول جهنم جثيا﴾ سورة مريم الآية ٦٨.

ولم يقف المستأنف ضده عند حد الإنكار بل أخذ يسخر من النص "وهو يعني القرآن الكريم فيقول: وقد حول النص الشياطين إلى قوة معرفة وجعل السحر أحد أدواتها" هذه العبارة حرفيًا من كتاب نقد الخطاب الديني ٢٠٦.

ومنطوق المستأنف ضده في كلامه السالف أن كتاب الله تعالى حوى الكثير من الأباطيل التيساير المجتمع الإسلامي في بدايته لوجود هذه الأشياء في أذهان الناس في تلك الحقبة السحيقة من التاريخ وأن على الناس التخلص من هذه الأباطيل والتمسك بالحقيقة التي لا يعرفها إلا المستأنف ضده وحده -تعالى الله عما يقولون علوًا كبيرًا.

رابعًا: وعن الجن والوسواس الخناس فالمستأنف ضده الأول ينكر وجود الجن حسبما ورد في مؤلفاته كما سلف البيان وهو بهذا ينكرها كمخلوقات لها وجودها الحقيقي، والتي أثبت القرآن وجودها في آيات قاطعة الدلالة على ذلك منها قول الحق تبارك وتعالى ﴿وكذلك جعلنا لكل نبي عدوًا شياطين الإنس والجن﴾ سورة الأنعام الآية ١١٢، ويقول سبحانه بيانًا على أنه يحشرهم يوم القيامة ﴿ويوم يحشرهم جميعًا يا معشر الجن قد استكثرتم من الإنس وقال أولياؤهم من الإنس ربنا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا أجلنا الذي أجلت لنا قال النار مثواكم خالدين فيها إلا ما شاء الله إن ربك حكيم عليم﴾ سورة الأنعام الآية ١٢٨، وفي خلق الجن يقول الحق تبارك وتعالى ﴿والجن خلقناه من قبل من نار السموم﴾ سورة الحجر الآية ٢٧، وقول الحق تبارك وتعالى ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ سورة الذاريات ٥٦.

والمستأنف ضده لم يكتف بهذا التكذيب للآيات القرآنية قاطعة الدلالة فيما جاءت به بل ينسب إلى القرآن الكريم تطوير صور الجن نبعًا من معطيات الثقافة قولاً من أن سورة الناس مكية، ويقصد قول الحق تبارك وتعالى ﴿قل أعوذ برب الناس ملك الناس إله الناس من شر الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس﴾، ويضيف أن النص طوره إلى ما يشبه الناس من انقسامه إلى مؤمنين وكافرين بعد ذلك في سورة الجن ونسى المستأنف ضده أن سورة الجن مكية أيضًا باتفاق، بل هي قريبة في ترتيب النزول من سورة الناس أي أن معطيات الثقافة كما يقول كانت واحدة.

خامسًا: ولا يقف المستأنف ضده عند هذا الحد في رمي القرآن الكريم باحتوائه على الأساطير، بل يضيف إلى ذلك أيضًا صور العقاب والثواب ومشاهد القيامة ليدخلها أيضًا ضمن الأساطير إذا فهمت بحرفية نصوصها، وآيات العقاب والثواب أي الآيات القرآنية على النار والجنة وآيات مشاهد القيامة وعذاب القبر هي آيات كثيرة تمثل جزءًا كبيرًا من كتاب الله تعالى.

خلاصة ما أورده المستأنف ضده في هذا الأصل من أصول العقيدة الإسلامية أن الآيات القرآنية لا تمثل واقعًا ولا حقيقة ولكنها تمثل وجودًا ذهنيًا في مرحلة

العصر النبوي أي في أذهان الناس في ذلك الوقت، وقد حدثت تطورات في العقل والتاريخ وتغيرت الصور الذهنية لرب الناس فيجب أن تفهم هذه العقيدة على نحو أذهان الناس اليوم والمستأنف ضده بهذا القول يكون قد رد قول الحق تبارك وتعالى عن القرآن الكريم، بأنه الحق وأن ما ورد به هو الحق وأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وأن الرسول ﷺ لا ينطق عن الهوى وهذه الآيات مثبوتة في كتاب الله تعالى ومنها:

قول الحق تبارك وتعالى: ﴿يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم﴾ سورة آل عمران الآية ١٧٠، وقوله سبحانه وتعالى ﴿وتلك آيات الله نتلوها عليك بالحق﴾ سورة آل عمران الآية ١٠٨، وقوله تعالى ﴿ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق﴾ سورة المائدة الآية ١٤٨، وقوله تعالى ﴿إن الحكم إلا لله يقص الحق وهو خير الفاصلين﴾ سورة الأنعام الآية ٥٧، ويقول الله سبحانه وتعالى ﴿إن الذين كفروا بالذكر لما جاءهم وإنه لكتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد﴾ سورة فصلت الآيتان ٤١, ٤٢.

ويقول الله تعالى جل شأنه "وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى" سورة النجم الآيتان ٣, ٤ ومن المعلوم في اللغة العربية أن الحق له معان تدور كلها حول الشيء الثابت بلا شك والمطابق لما عليه ذلك الشيء في نفسه وأن الباطل هو بالإثبات له عند الفحص "راجع المفردان في غريب القرآن، ومختار الصحيح المعجم الوسيط.

٣- وما زالت المحكمة تواصل عرض ما أورده المؤلف عن القرآن الكريم.

يقول المستأنف ضده في مؤلفه نقد الخطاب الديني:ص٩٣/٩٤: النص منذ لحظة نزوله الأولى أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي تحول من كونه نصًا إلهيًا وصار فهمًا إنسانيًا؛ لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل، إن فهم النبي للنص يمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري، ولا التفات لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص على فرض وجود مثل هذا الزعم يؤدي إلى نوع من الشرك، حيث إنه يطابق بين المطلق والنسبي

وبين الثابت والمتغير حيث يطابق بين القصد الإلهي والفهم الإنساني لهذا القصد ولو كان فهم الرسول أنه زعم يؤدي إلى تأليهه أو إلى تقديسه بإخفاء حقيقة كونه بشرًا والكشف عن حقيقة كونه بشرًا والكشف عن حقيقة كونه نبيًا بالتركيز عليها وحدها ويقول المستأنف ضده في نفس المؤلف ص٢٠٦:

"وإذا كنا ننطلق ههنا من حقيقة أن النصوص الدينية نصوص إنسانية بشرية لغة وثقافة.."

وفي نفس المؤلف ص ٢١٠ يقول: يتم تغييب دلالات النصوص بالوثب على بعدها التاريخي والوثب على الثقافة والواقع المعاصرين بالارتداد بها إلى عمر إنتاج النصوص الدينية.

ويقول المؤلف في مؤلفه مفهوم النص ص٦٠.

"..وتأتي الآية الثانية لتؤكد أن القرآن" مصدر من "اقرأ" بمعنى القراءة الذي هو الترديد والترتيل ﴿ورتل القرآن ترتيلاً﴾ سورة المزمل - الآية ٤.

إن النص في إطلاقه هذا الاسم على نفسه ينتسب إلى الثقافة التي تتشكل من خلالها.

وعبارات المستأنف ضده بمنطوقها - ولا تفسر المحكمة هذا المنطوق الواضح الجلي لأن التفسير لا يكون مجاله إلا في الغامض من العبارات -عبارات المستأنف ضده تنفي عن القرآن الكريم كونه نصًا إلهيًا وتؤكد على أنه نص بشري، وفي ذلك إنكار للآيات القرآنية قاطعة الدلالة في ذلك، وأيضًا لا تستند المحكمة إلى التفسير ولا للتأويل؛ لأن نصوص القرآن الكريم في هذا الشأن "نص" بالمعنى الاصطلاحي للنص الذي سبق بيانه الذي لا يحتاج لتفسير ولا لتأويل.

ومن هذه الآيات الكريمة ما يأتي:

قول الحق تبارك وتعالى ﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لا يعلمون﴾ سورة التوبة الآية٦. فالقرآن الكريم كلام الله بنص الآية والمستأنف ضده يصر على أنه نص إنساني بشري".

ويقول الحق تبارك وتعالى في السور المكرمة من سورة يونس الآية ١٥ ﴿وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحى إلي إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم﴾.

ويقول جل شأنه في الآية ١٧ من نفس السورة ﴿فمن أظلم ممن افترى على الله كذبًا أو كذب بآياته إنه لا يفلح المجرمون﴾.

ومن سورة النحل الآيتان ١٠١ و١٠٢ يقول سبحانه وتعالى:

﴿وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر بل أكثرهم لا يعلمون قل نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين آمنوا وهدى وبشرى للمسلمين﴾، ومن سورة النمل يقول الله جل شأنه /الآية ٦ ﴿وإنك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم﴾، فالآيات تدل نصًا على أن القرآن الكريم الذي تتلوه هو كلام الله تعالى وأن الله سبحانه أنزل كلماته وآياته وهي التي يتلوها رسول ﷺ، والتي نتلوها اليوم فالقرآن الكريم ليس فهمًا إنسانيًا من الرسول ﷺ للوحي كما يؤكد المستأنف ضده في كلامه وليس نصًا بشريًا وليس منتجًا ثقافيًا، ونسبة هذه الصفات للقرآن الكريم فيها رد للقرآن الكريم بأكمله بوصفه كلام الله لفظًا ومعنًى ورد للآيات القرآنية التي تنص على أن الآيات بذاتها منزلة من الله سبحانه وتعالى كما يقول الحق تبارك وتعالى ﴿لا تحرك به لسانك لتعجل به إن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فأتبع قرآنه﴾ سورة القيامة الآيات ١٦، ١٧، ١٨.

ثم إن القرآن الكريم مقدس وصفه الله سبحانه بأنه القرآن العظيم "سورة الحجر الآية ٧٨" ووصفه سبحانه ﴿بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ﴾ سورة البروج الآيتان ٢١، ٢٢ ووصفه جل شأنه في سورة "ق" في الآية الأولى ﴿ق والقرآن المجيد﴾ ووصفه بأنه الحكيم ﴿الر تلك آيات الكتاب الحكيم" سورة يونس الآية الأولى، ووصفه بأنه شفاء ورحمة للمؤمنين "الآية ٨٢ من سورة الإسراء" ووصفه سبحانه ﴿وإنه كتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد﴾ سورة فصلت الآيتان ٤١-٤٢.

كما وصفه سبحانه ﴿إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون﴾ سورة الواقعة - الآيتان ٧٧-٧٨ وإنه هدى للناس سورة البقرة الآية ١٨٥ ووصفه سبحانه بأنه ﴿ص والقرآن ذي الذكر﴾ سورة ص الآية الأولى، ووصفه جل شأنه ﴿الر تلك آيات الكتاب المبين﴾ سورة يوسف الآية الأولى. هذه صفات القرآن الذي أنزله سبحانه والذي يصفه المستأنف ضده الأول بأنه نص بشري وأنه "تأنسن هكذا" وأنه فهم لرسول الله ﷺ للوحي، والقول بغير هذا يؤدي إلى نوع من الشرك "هكذا "وأن النص أطلق على نفسه اسم القرآن.

٦- وإذا كان المستأنف ضده توجه إلى العقيدة الإسلامية في أصلها الأول وهو القرآن الكريم لما سبق أن أوردناه، كما توجه إلى جزء من أحكام العقيدة الواردة بالقرآن الكريم أيضًا، فإنه اتجه إلى الشريعة ليوجه إليها الأقوال الآتية:

أ-الخطاب الديني ص ٣٧ يقول المستأنف ضده: وإذا انتقلنا من مجال العقائد والتصورات إلى مجال الأحكام والتشريعات الأحكام، والتشريعات جزء من بنية الواقع الاجتماعي في مرحلة اجتماعية تاريخية محددة".

وفي ص ٦٠ من كتاب نقد الخطاب الديني يقول: "وإذا كان مبدأ تحكيم النصوص يؤدي إلى القضاء على استقلال العقل لتحويله إلى تابع يقتات بالنصوص ويلوذ بها ويحتمي، فإن هذا ما حدث في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية".

ب- وفي قضية المطالبة بمساواة المرأة بالرجل في الأحكام على خلاف ما ورد بالقرآن الكريم يقول المستأنف ضده في نفس الكتاب ص٢٢٢.

ولا يتم الكشف عن المقصد في قضية المرأة ومساواتها بالرجل خارج سياق الكشف عن حركة النص الكلية.. المقصد الكلي تحرير الإنسان الرجل والمرأة من أسر الارتهان الاجتماعي والعقلي لذلك طرح العقل نقضيًا "للجاهلية" والعدل نقضيًا "للظلم" والحرية نقضيًا "للعبودية"، ولم يكن يمكن لتلك القيم إلا أن تكون مغمرة مدلولاً عليها، فالنص لا يفرد الواقع ما يتساوم معه كليًا بقدر ما يحركه جزئيًا ولعل مثار الاجتهاد قد تحدد الآن في مسألة ميراث البنات بل في كل قضايا المرأة المثارة في واقعنا.

ويوضح ما يقصده بصورة أكثر بيانًا ص ١٠٥ من نفس الكتاب فيقول:

"وفي قضية ميراث البنات بل في قضية المرأة بصفة عامة نجد الإسلام أعطاها نصف نصيب الذكر بعد أن كانت مستبعدة استبعادًا تمامًا وفي واقع اجتماعي اقتصادي تكاد تكون المرأة فيه كائنًا لا أهلية له وراء التبعية الكاملة بل الملكية التامة للرجل أبًا ثم زوجًا. اتجاه الوحي واضح تمامًا وليس من المقبول أن يقف الاجتهاد عند حدود المدى الذي وقف عنده الوحي وإلا انهارت دعوى الصلاحية لكل زمان ومكان".

وحيث إن هذه العبارات التي صدرت من المستأنف ضده تدل نصًا على أنه لا يقبل أن يقف الاجتهاد عند حدود المدى الذي وقف عنده الوحي وإنما يجب أن يتطور الاجتهاد بالنسبة لهذه الأحكام المنصوص عليها ارتباطًا بقياس مدى تطوير النص للواقع التاريخي والمعيار في ذلك المناص الكلية للوحي. ومفهوم ذلك أن القرآن الكريم إذ أعطى البنت نصف الذكر في الميراث بعد أن كانت لا ترث شيئًا، فالاتجاه هو إعطاؤها حقها ولكن لم يقرر القرآن الكريم ذلك حتى لا يصطدم بالواقع وإنما اكتفى بتحريك الواقع جزئيًا ليكمل الناس باجتهادهم هذا الاتجاه لنهايته، وكذلك الشأن في حجب البنت لباقي الورثة، وكذلك في شهادة المرأتين لشهادة رجل واحد وهكذا.

وهذا الذي ذهب إليه المستأنف ضده يعني أنه يخرج على الآيات القرآنية التي تنص على أحكام قطعية في هذا المجال فهو يطالب ويلح ويجعل همه كله عدم تحكيم النصوص على نحو ما نقل الحكم عنه قبل.

وتورد المحكمة بعض الآيات قطعية الدلالة في ميراث الأنثى بالنسبة للذكر وفي أن شهادة امرأتين تعادل شهادة الرجل الواحد من ذلك:

قول الحق تبارك وتعالى في سورة النساء من الآية التاسعة: ﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين﴾ وفي الآية ١٢ من نفس السورة ﴿ولكم نصف ما ترك أزواجكم إن لم يكن لهن ولد فإن كان لهن ولد فلكم الربع مما تركن من بعد وصية يوصين بها أو دين، ولهن الربع مما تركتم إن لم يكن لكم ولد فإن

كان لكم ولد فلهن الثمن مما تركتم﴾.. ثم تأتي الآيتان التاليتان لهاتين الآيتين لتبين طبيعة هذه الأحكام ﴿تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك الفوز العظيم ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارًا خالدًا فيها وله عذاب مهين﴾، وعن شهادة المرأتين بالرجل يقول الحق تبارك وتعالى ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء﴾ سورة البقرة من الآية ٢٨٢.

وعن بعض الأحكام الواردة بالقرآن الكريم وهي ملك اليمين ووضع أهل الذمة في الإسلام والجزية نورد بعض عبارات المستأنف ضده من كتاب نقد الخطاب الدين: ص ١٠٤ ".. تزييف يجمد النصوص كما يجمد الواقع بإلغاء حقائق التاريخ واللغة ومحاربة العقل الذي حرره الوحي وليس غريبًا بعد ذلك كله أن يتعلم أبناؤنا في المدارس أن الإسلام يبيح امتلاك الجواري ومعاشرتهن معاشرة جنسية، وأن هذه إحدى القرائن في العلاقة بالنساء إلى طريقة الزواج الشرعي ما دام ذلك قد وردت به النصوص وليس غريبًا أيضًا في ظل عبودية النصوص أن يتعلموا أن المواطن المسيحي مواطن من الدرجة الثانية يجب أن يحسن المسلم معاملته وفي ص ٢٠٥ من نفس الكتاب يقول:

"والآن وقد استقر مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات بصرف النظر عن الدين واللون والجنس لا يصح التمسك بالدلالات التاريخية لمسالة الجزية، إن التمسك بالدلالات الحرفية للنصوص في هذا المجال لا يتعارض مع مصلحة الجماعة فحسب، ولكن يضر الكيان الوطني القومي ضررا بالغا، وأي ضرر أشد من جذب المجتمع إلى الوراء إلى مرحلة تجاوزتها البشرية في نضالها الطويل من أجل عالم أفضل مبني على المساواة والعدل والحرية"

والمستأنف ضده في العبارات يرى أن التمسك بالنصوص في شأن الجزية يجذب المجتمع للوراء والذي وصل إلى عالم أفضل مما كان عليه، فالتمسك بالدلالات الحرفية للنصوص هي في نظره تمثل التخلف والعودة إليه بعد أن تقدمت البشرية إلى ما هو أفضل، وهذا المعنى الحرفي لأقوال المستأنف ضده

يكرره في ص ١٠٢ من نفس الكتاب.

"فمن الطبيعي بل والضروري أن يعاد فهم النصوص وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخية الاجتماعية الأصلية وإحلال المفاهيم المعاصرة والأكثر إنسانيًا وتقدمًا مع ثبات مضمون النص".

وحيث إن ما قرره المستأنف ضده في خصوص ملك اليمين يتعارض مع النصوص القطعية الواردة بكتاب الله تعالى، والتي يلزم اتباع حكمها إذا توافرت شروطها وانتفت موانعها أي إذا وجد ملك اليمين لأركانه الشرعية وشروطه انتفت موانعه، فإن لم يجد مالك اليمين فلا مجال لانطباق النص ومن الآيات القرآنية التي تورد حكم ملك اليمين ١ إلى ٧ من سورة المؤمنون ﴿قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون والذين هم عن اللغو معرضون والذين للزكاة فاعلون والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون﴾، أما ما أورده المستأنف ضده عن معاملة أهل الذمة وما ورد بشأنهم من وجوب الجزية عليهم وأن القول بذلك يعني جذب المجتمع للوراء إلى مرحلة تجاوزتها البشرية في شأن الجزية ووصفه لها بأوصاف قد يتحرج البعض من أن يصف بها كلام البشر وأحكامهم بل وهو قول يخالف ما أوجب القرآن الكريم والسنة النبوية من أحكام تمثل قمة المعاملة الإنسانية الكريمة للأقليات غير الإسلامية، وهي معاملة يتمنى المسلمون في العالم أجمع أن تعامل الدول غير المسلمة الأقليات الإسلامية بداخلها لمعشار أحكام الإسلام للأقلية غير المسلمة بدلاً من المذابح الجماعية للرجال والنساء والولدان، أما آية الجزية التي خرج عليها المستأنف ضده، وهي آية قاطعة الدلالة فهي الآية ٢٩ من سورة التوبة "قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون".

ر- واستمرارًا من المستأنف ضده في رد أحكام القرآن الكريم يقول المستأنف ضده في كتابة مفهوم النص ص ٢١ ما يأتي:

فإذا نظرنا للإسلام من خلال منظور الثقافة تبدد ذلك الوهم الزائف الذي يفصل بين العروبة والإسلام. والإسلام ينطلق من مجموعة من الافتراضات المثالية الذهنية أولها عالمية الإسلام من دعوى أنه دين للناس كافة لا للعرب وحدهم ورغم أن هذه الدعوى مفهوم مستقر في الثقافة فإن إنكار الأصل العربي للإسلام وتجاوزه للوثب إلى العالمية مفهوم حديث نسبيًا".

المستأنف ضده يكرر أن عالمية الإسلام افتراض مثالي ذهني، وهو بهذا يرد الآيات قاطعة الدلالة على أن سبحانه وتعالى أرسل رسوله محمد - ﷺ - للناس كافة "عامة" وليس لقريش ولا للعرب فحسب والآيات التي تنص على ذلك منذ فجر الدعوة الإسلامية، بل كلها آيات من السور المكية ونعرض بعض الآيات لترتيب نزولها كما قرر بذلك علماء علوم القرآن الكريم يقول الله سبحانه في سورة القلم وهي السورة الثانية في النزول بعد سورة العلق ﴿وأن يكاد الذين كفروا ليزلقونك بأبصارهم لما سمعوا الذكر ويقولون إنه لمجنون وما هو إلا ذكر للعالمين﴾ الآيتان ٥١-٥٢، وتتكرر الآية الثانية في العديد من السور.. وفي سورة الأعراف الآية ١٥٨ يقول الحق تبارك وتعالى "قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعًا" ويقول الحق تبارك وتعالى في سورة الفرقان الآية الأولى: ﴿تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرًا﴾، ويقول جل شأنه في سورة سبأ الآية ٢٨ ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرًا ونذيرًا ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ ويقول الله سبحانه في سورة الأنبياء الآية ١٠٧: ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾.

د- ويتجه المستأنف ضده أيضًا للهجوم على النصوص بعامة لينفي عنها ثبات المعاني والدلالة وينفي عنها أيضًا وجود عناصر ثابتة يقول المستأنف ضده في كتابه نقد الخطاب الديني ص٩٩: "الواقع هو الأصل ولا سبيل لإهداره، ومن الواقع تكوّن النص "تكرر المحكمة أن المؤلف يطلق على القرآن الكريم: النص، والنصوص " ومن لغته وثقافته صيغت مناهجه.. فالواقع أولاً والواقع ثانيًا والواقع أخيرًا، وإهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى والدلالة يحول كليهما إلى أسطورة" وفي ص٨٣ من نفس الكتاب يقول: ليس ثمة عناصر

جوهرية ثابتة في النصوص، بل لكل قراءة بالمعنى التاريخي الاجتماعي جوهرها الذي تكشفه في النص".

وفي ص ١٠٣ من كتابه الإمام الشافعي.. يقول المستأنف ضده " وهذا يدل على أنه ليس لأحد دون رسول الله - ﷺ - يقول لا بالاستدلال.. وإذا كان هذا الفهم.. ينطلق من موقف أيديولوجي واضح فإن هذا الموقف يعكس رؤية للعالم والإنسان تجعل الإنسان مغلولاً دائمًا لمجموعة من الثوابت التي إذا فارقها حكم على نفسه بالخروج من الإنسانية وليست هذه الرؤية للإنسان والعالم معزولة تمامًا عن مفهوم الحاكمية في الخطاب الديني السلفي المعاصر، حيث ينظر لعلاقة الله بالإنسان والعالم من منظور علاقة السيد بالعبد الذي لا يتوقع منه سوى الإذعان" ثم ينتهي المستأنف ضده إلى غايته من مؤلفه المذكور فيقول فيه ص١١٠" وقد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا، علينا أن نقوم بهذا الآن وفورًا قبل أن يجرفنا التيار"، وهذا الذي صرح به المستأنف ضده إما يرد به قول الحق تبارك وتعالى في آيات كثيرة عن عبودية الإنسان لله سبحانه وتعالى، كما في قوله تبارك وتعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ سورة الذاريات الآية ٥٦ كما يرد الآيات الكثيرة التي تلزم الإنسان بطاعة ربه سبحانه وطاعة رسوله -ﷺ- كما في قول الحق تبارك تعالى "فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليمًا" سورة النساء الآية ٦٥.

كما أن هذا الذي أورده المستأنف ضده يرد به الآيات الكثيرة التي تفرض على الرسول ﷺ وعلى سائر الأمة الإسلامية حكامًا ومحكومين إلى يوم الدين، وتفرض على الجميع الحكم بما أنزل الله سبحانه وتعالى، وهل يكون إلا الحكم بالنصوص، ومن هذه الآيات ما ورد بسورة المائدة بالآيتين ٤٩، ٥٠ يقول الحق تبارك وتعالى ﴿وأن أحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم وأحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك فإن تولوا فأعلم إنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم وإن كثيرًا من الناس لفاسقون، أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكما

لقوم يوقنون﴾، وفي نفس السورة ينص الحق تبارك وتعالى على صفة من لم يحكم بما أنزل الله تبارك وتعالى وذلك في الآيات ٤٤، ٤٥، ٤٧ ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾.، ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون﴾، ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون﴾؟

هـ- وإذا كانت المحكمة قد أوردت بعض مقالات المستأنف ضده فما توصيف المذكور لبعض مؤلفاته "نقدًا بالخطاب الديني " يقول ص١٠.

"فإذا كانت هذه الفصول الثلاثة قد سبق نشرها منفصلة.. فإن وحدتها لا تكمل فقط في وحدة الموضوع الذي يتناوله وهو الخطاب الديني بل تتجلى بشكل أبرز في كونها جزءًا حيويًا من منظومة أكبر منظومة العقل في صراعه ضد الخرافة، والعدل في صراعه ضد الظلم".

القسم الثاني: ما يتصل بالسنة النبوية، ونقلاً عن كتاب المستأنف ضده: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية العبارات الآتية ص٢٨: "في محاولة الشافعي ربط النص الثانوي "السنة النبوية" بالنص الأساسي "القرآن".. ص٣١ " لا يخلو بدوره من دلالة على طبيعة مشروع الشافعي المشروع الهادف إلى تأسيس السنة نصًا"، وفي ص٣٩ يقول: "فإن الوجه الثالث محل الخلاف وهو استقلال السنة للتشريع ويكشف عن طبيعة الموقف الذي أهيل عليه تراب النسيان في ثقافتنا وفكرنا الديني، وطبقًا لهذا الموقف ليست السنة مصدرًا للتشريع وليست وحيًا بل هي تفسير وبيان لما أجمله الكتاب - وحتى مع التسليم بحجية السنة فإنها لا تستقل بالتشريع ولا تضيف إلى النص الأصلي شيئًا لا يتضمنه على وجه الإجمال والإشارة".

وفي ص٤٠ يكرر المستأنف ضده: "وإذا كانت الحكمة هي السنة فإن طاعة الرسول ﷺ المقترنة دائمًا بطاعة الله في القرآن تعني السنة " المستأنف ضده هنا يورد رأي الشافعي" ولا يمكن الاعتراض على الشافعي بأن المقصود بطاعة الرسول ﷺ طاعته فيما يبلغه من الوحي الإلهي القرآن؛ لأنه قد جعل السنة وحيًا من الله يتمتع بنفس القوة التشريعية والإلزام.. هكذا يكاد الشافعي يتجاهل

بشرية الرسول تجاهلا شبه تام".

وفي ص ٤٢: "ومعنى ذلك أن تأسيس مشروعية السنة بناء على تأويل بعض نصوص الكتاب - مثل تأويل الحكمة بأنها السنة، وتأويل العصمة بأنها انعدام الخطأ مطلقًا، لم يكن يتم بمعزل عن الموقف الأيديولوجي المشار إليه ولا يتبين هذا بشكل واضح إلا ببيان الكيفية التي يساجل بها الشافعي من لا يقبلون من السنة إلا ما وافق الكتاب".

وفي ص ٥٥: يوضح ما يراه المؤلف من دور الشافعي والدافع إليه: "إن تأسيس السنة وحيًا لم يكن يتم بمعزل عن الموقف الأيديولوجي الذي أسهبنا في شرحه وتحليله: موقف العصبية العربية القرشية التي كانت حريصة على نزع صفات البشرية عن محمد "ﷺ وإلباسه صفات قدسية إلهية تجعل منه مشرعًا" وسبق أن قال هذا المعنى ص ٤٥ بألفاظ مقاربة.

وفي ص ٧٤ -٧٥ يقول المستأنف ضده" ولا شك أن قبول الشافعي للمراسيل.. كاشف عن طبيعة المشروع الذي يريد أن يصوغ الذاكرة على أساس الحفظ ومرجعية النصوص وبعد تدشين السنة نصًا". وفي ص ١١٠ يقول "هذه الشمولية التي حرص الشافعي على منحها للنصوص الدينية بعد أن وسع مجالها فحول النص القانوني الشارح إلى الأصلي وأضفى عليه نفس درجة المشروعية".

وهذا الذي أورده المستأنف ضده عن السنة فيه رد الكثير من الآيات القرآنية الصريحة في وجوب الرجوع إلى السنة والوعيد لمن يخالفها يقول الله سبحانه وتعالى: "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً" سورة النساء الآية ٥٩. فالرد هنا إلى كتاب الله سبحانه وإلى سنة الرسول ﷺ في حياته وبعد وفاته عليه وعلى آله الصلاة والسلام.

ويقول الله تبارك وتعالى: "وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدودًا" سورة النساء الآية ٦١ ثم يقسم الحق تبارك وتعالى على عدم إيمان من لم يحكّم الرسول ﷺ فيما نشب من خلاف

وهذا هو التسليم الظاهر ثم لا يجد حرجًا فيما قضى ﷺ وهو التسليم باطنًا بهذا الحكم، "فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجًا مما قضيت ويسلموا تسليمًا". سورة النساء الآية ٥٦.

والمحكمة لا ترى سعة حكمها ليحتوي بقول أقوال علماء المسلمين باختلاف مذاهبهم ونحلهم على أن السنة وحي من الله تعالى وشرع منه في خصوص تشريع الأحكام لا في مجال الأمور الدنيوية والمعيشية وهي أقوال ترى المحكمة أن المستأنف ضده وهو أستاذ في علوم العربية والدراسات الإسلامية بإحدى الجامعات المصرية لا تخفي عليه، وتورد المحكمة بعضًا من هذه الأقوال إقامة للحجة عليه إضافة لما سبق: يقول أبو بكر الجصاص من كبار علماء الحنفية وأئمتهم "قوله تعالى وما ينطق عن الهوى " يحتج به من لا يجيز أن يقول النبي ﷺ في الحوادث من جهة اجتهاد الرأي بقوله "إن هو إلا وحي يوحي" وليس كما ظنه لأن اجتهاد الرأي إذا صدر عن الوحي جاز أن ينسب موجه وما أدى إليه أنه عن وحي أحكام القرآن ٣/٤١٣ ويقول السرخسي من كبار فقهاء الحنفية " قد بينا أنه كان يعتمد الوحي فيما بينه من أحكام الشرع والوحي نوعان ظاهر وباطن.. وأما ما يشبه الوحي في حق رسول الله ﷺ فهو استنباط الأحكام من النصوص بالرأي والاجتهاد فإنما يكون من رسول الله ﷺ بهذا الطريق فهو بمنزلة الثابت بالوحي لقيام الدليل على أنه يكون صوابًا لا محالة "أصول الرخص ٢/٦١٠٦٠، أما كلام فقهاء المالكية والشافعية والحنابلة في هذا الخصوص فقد نقل المستأنف ضده بعضًا منه في كتابه عن الإمام الشافعي والاتفاق بينهم على أن السنة وحي من الله تعالى، أما أهل الظاهر فيقول ابن حزم "الوحي ينقسم من الله عز وجل إلى رسوله ﷺ على قسمين: أحدهما وحي مألوف تأليفًا معجز النظام وهو القرآن الكريم، والثاني وحي مروي منقول غير مؤلف ولا معجز النظام ولا متلو - ولكنه مقروء وهو الخبر الوارد عن رسول الله ﷺ وهو المبين عن الله عز وجل مراده هنا وقال الله تعالى "لتبين للناس ما نزل إليهم" وجدناه تعالى قد أوجب طاعته في القسم الثاني كما أوجب طاعة القسم الأول الذي هو القرآن ولا فرق" الإحكام في أصول الأحكام ١/١٠٨، ويقول الشيعة "لا يختلف الشيعي عن السني في الأخذ

بسنة رسول الله ﷺ بل يتفق المسلمون جميعًا على أنها المصدر الثاني للشريعة ولا خلاف بين مسلم وآخر في أن قول الرسول ﷺ سنة لا بد من الأخذ بها" مقدمة المختصر النافع في فقه الأمامية ولا تخرج كتب المعتزلة في مجموعها عن هذا الأصل "راجع المعتمد في أصول الفقه لأبي حسين البيصري" وكذا كتب الخوارج "راجع شرح الدعائم تحقيق عبد المنعم عامر".

**المرتد**

وحيث إنه بالرجوع إلى المذهب الحنفي لمعرفة من يعد مرتدًا لاعتبار أن الرجوع إلى المذهب المذكور هو الواجب عملاً بالمادتين ٦ من القانون ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥، ٢٨٠ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية، والمادة ٦ المذكورة تقرر "تصدر الأحكام في المنازعات المتعلقة بالأحوال الشخصية والوقف والتي كانت أصلاً من اختصاص المحاكم الشرعية طبقًا لما هو مقرر في المادة ٢٨٠ من لائحة ترتيب المحاكم المذكورة"، أما المادة ٢٨٠ من اللائحة فعباراتها "تصدر الأحكام طبقًا للمدون من هذه اللائحة ولا يرجع الأقوال من مذهب أبي حنيفة ما عدا الأحوال التي ينص فيها قانون المحاكم الشرعية على قواعد خاصة فيجب فيها أن تصدر الأحكام طبقًا لهذه القواعد " نجد الإمام أبو بكر الجصاص يقول في أحكام القرآن ٢/٢١٣/٢١٤: "وفي هذه الآية دلالة على أن من رد شيئًا من أوامر الله تعالى أو أوامر رسوله ﷺ فهو خارج عن الإسلام سواء رده من جهة الشك فيه أو من جهة ترك القبول والامتناع من التسليم؛ لأن الله تعالى حكم بأن مَن لم يسلم للنبي ﷺ قضاءه وحكمه فليس من أهل الإيمان". ويقول ابن تميم من الحنفية "الأشياء والنظائر" ١٢/٩٠: الكفر تكذيب محمد ﷺ في شيء مما جاء به من الدين ضرورة، ولا يكفر أحد من أهل القبلة إلا بجحود ما أدخل فيه".

ويصير مرتدًا بإنكار ما وجب الإقرار به، أو ذكر الله تعالى أو كلامه.. بالاستهزاء والاستخفاف بالقرآن أو المسجد أو ما يعظم كفر.. ورد النصوص كفر ويقول ابن عابدين في حاشيته ٣/٤٠٩/٤١ في خصوص الزنديق "...لاعتبارهم إبطان الكفر والاعتراف بنبوة نبينا محمد ﷺ.. فإن قلت كيف يكون معروفًا داعيًا إلى الضلال

وقد اعتبر في مفهومه الشرعي أن يطبق الكفر؟ قلت: لا يعد فيه فإن الزنديق يموه كفره ويروج عقيدته الفاسدة ويخرجها في الصورة الصحيحة وهذا معنى إبطان الكفر فلا يتنافي إظهاره الدعوى إلى الضلال وكونه معروفًا بالإضلال.. ويجحدون الحشر والصوم والصلاة والحج ويقولون المسمى بها غير المعنى المراد والحاصل أنه يصدق عليهم اسم الزنديق. هذا هو مذهب الحنفية في المرتد ولا توجد فيما اطلعت عليه المحكمة قول أو رأي يذهب إلى أن من ارتكب أحد الأفعال السابقة غير مرتد، بل إن الإجماع انعقد على تكفيره من واقع نص الكتاب الكريم وكذا من استخف بالقرآن أو بشيء أو جمده أو حرفًا منه أو كذب شيئًا منه أو أثبت ما نفاه أو نفي ما أثبته على علمه منه بذلك أو شك في شيء من ذلك فهو كافر عند أهل العلم بإجماع وكذا من سخر بالشريعة أو بحكم من أحكامها كأن يسخر من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو لم يقر بالأنبياء والملائكة فهو كافر اتفاقًا "راجع تبصرة الحكام ٢٠-٢٨٧، الإعلام بقواطع الإسلام -٣١-٦٤".

لما كان ما تقدم وكان الثابت مما أوردته المحكمة من تقول لأقوال المستأنف ضده في مؤلفاته والتي أقر بها على نحو ما سلف إنه ارتكب الآتي على نحو ما فصلته المحكمة فيما سبق:

١. كذب المستأنف ضده كتاب الله تعالى بإنكاره لبعض المخلوقات التي وردت بالآيات القرآنية ذات الدلالة القاطعة في إثبات خلق الله تعالى لها ووجودها كالعرش والملائكة والجن والشياطين ورد الآيات الكثيرة الواردة في شأنها.

٢. سخر المستأنف ضده من بعض آيات القرآن الكريم بقوله: "حوّل النص - يقصد القرآن الكريم - الشياطين إلى قوة معوقة وجعل السحر أحد أدواتها" وسبق الإشارة إلى موضع هذا القول من مؤلفاته.

٣. كذب المذكور الآيات الكريمة وهي تنص فيما تدل عليه بشأن الجنة والنار ومشاهد القيامة ويرميها بالأسطورية.

٤. يكذب المذكور الآيات القرآنية التي تنص أن القرآن الكريم كلام الله تعالى

وتسبغ أفضل الصفات وأعظمها عليه فيقول إنه نص إنساني بشري وفهم بشري للوحي.

٥. يرد المذكور آيات كتاب الله تعالى القاطعة في عمومية رسالة الرسول سيدنا محمد ﷺ للناس كافة عامة.

٦. وفي مجال آيات التشريع والأحكام يرى المستأنف ضده عدم الالتزام بأحكام الله تعالى الواردة فيهما بعامة؛ لأنها ترتبط بفترة تاريخية قديمة ويطالب بأن يتجه العقل إلى إحلال مفاهيم معاصرة أكثر إنسانية وتقدمًا وأفضل مما وردت بحرفية النصوص "كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبًا: "سورة الكهف الآية ٥ وينفي عن النصوص وجود عناصر ثابتة بها ويرد على وجه الخصوص النصوص المتعلقة بأحكام المواريث، والمرأة وأهل الذمة وملك اليمين الواردة بكتاب الله تعالى.

٧. وبعد أن عمق المستأنف ضده هجماته وتكذيباته لكتاب الله تعالى اتجه إلى السنة النبوية الشريفة لينال منها قدر استطاعته فيردها كوحي من عند الله تعالى وكأصل للتشريع وأن القول بذلك يقصد منه تأليه " محمد ﷺ"، وبهذا يرد الآيات القرآنية ويكفر بها الواردة في حجية السنة وفي أنها من وحي الله تعالى وإن اختلفت عن القرآن الكريم في الصفة والأثر.

وحيث إن هذه الأقوال بإجماع علماء المسلمين وأئمتهم إذا آتاها المسلم وهو عالم بها يكون مرتدًا خارجًا عن دين الإسلام، فإذا كان داعية لها فإن بعض العلماء يسميه زنديقًا فيكون أشد سوءًا من المرتد، وكان المستأنف ضده يعمل أستاذًا للغة العربية والدراسات الإسلامية فهو يعلم كل كلمة كتبها وكل سطر خطه وما تعنيه هذه الكلمات وما تدل عليه هذه السطور وإن كان من المقرر أنه عند ظهور الألفاظ فلا تحتاج إلى نية، ومن ثم يكون المستأنف ضده قد ارتد عن دين الإسلام وإضافة لذلك فقد استغل وظيفته كأستاذ لطلبة الجامعة، فأخذ يدرس لهم هذه التكذيبات لكتاب الله تعالى ويلزمهم بدراسة واستيعاب هذه المعلومات القاتلة بما حوته من الأوصاف البذيئة التي رمى بها كتاب الله تعالى وسنة رسول الله

محمد ﷺ، دون خوف من الله سبحانه وتعالى ولا خوف من سلطة حاكمة، وهؤلاء الشباب في سن التشكيل والتأثر وخصوصًا بمن يعتبرونهم قدوة لهم كأساتذتهم.

وترى المحكمة أن الكلية التي يدرس بها المستأنف ضده والجامعة مسؤولان - عن هذه الكتب لأن هذه المؤسسات العلمية عندها من الوسائل وتستطيع أن تضع من التنظيمات ما يكفل منع هذه المؤلفات التي تحاول هدم أصول العقيدة الإسلامية، وما هي بمستطيعة ولكنها تشوش عقول الشباب في أصول عقيدتهم وقد تدفع البعض إلى المروق عن الدين، وهذا إفساد للمجتمع وللشباب وللجامعة والدين الإسلامي كما هو شامخ ثابت كما أنزله الله سبحانه وتعالى على رسوله محمد ﷺ، لقد تعرض لكثير من هذه الفقاقيع من دسائس ابن سبأ ومرورًا بزنادقة العصر العباسي وغيره من العصور والإسلام في كتاب الله تعالى وفي سنة رسوله محمد ﷺ وفي الدول الإسلامية وفي قلوب المؤمنين باق مستمر ولو كره الكافرون ولو كره المشركون ولو كره المنافقون وما أتاه المستأنف ضده ليس خروجًا على كتاب الله تعالى وكفرًا به فحسب ولكنه أيضًا خروج على دستور جمهورية مصر العربية في مادته الثانية والتي تنص على أن الإسلام دين الدولة فالدولة ليست علمانية ولا ملحدة ولا نصرانية والدولة مسلمة دينها الإسلام وإذا كان دين الدولة الإسلام فإن الاعتداء على أصوله ومقدساته اعتداء على الدولة في كيانها التي تقوم عليه وعقيدتها التي تدين بها، وأيضًا خروج على المادة التاسعة من الدستور فيما نصت عليه من أن الأسرة أساس المجتمع وقوامها الدين وخروج على المادة ٤٧ من نفس الدستور التي تجعل حرية الرأي مكفولة ولكل إنسان التعبير عن رأيه في حدود القانون، وهو لم يلتزم حدود القانون فيما كتبه لخروجه على قانون العقوبات في هذا الشأن، أما ما دفع به المستأنف ضده من أن ما أتاه في حدود البحث العلمي والاجتهاد الفقهي فهذا دفع ظاهر الفساد، فإن من المعلوم لكل باحث ولو كان مبتدءًا أن للبحث العلمي أصوله وللاجتهاد الفقهي قواعده وشروطه، فإن انسلخ الباحث عن أصول العلم الذي يبحث فيه وإذا حاول هدم القواعد والشروط وإذا خرج عن التزامات البحث العلمي الحقة فلا يسمى ما كتبه بحثًا ولا ما سطره اجتهادًا، وبالنسبة للمستأنف ضده فإنه يبحث

في علوم القرآن في مفهوم النص، ومفهوم النص بالمعنى اللغوي لأنه لفظ باللغة العربية يرجع في تحديده للغة العربية، وهو اصطلاحي يرجع في تحديده لأهل العمل من العلماء في علوم القرآن وأصول الفقه ففي اللغة العربية من مادة: فهم، والفهم: هيئة للإنسان بها يتحقق معاني ما يحس، وأفهمته إذا قلت له حتى تصوره فإذا انتقلنا إلى المعنى الاصطلاحي نجد أن بعضهم يحده بأنه التنبيه بالمنطوق المسكوت عنه، أي أن حكم النص قائم وهناك حكم آخر يؤخذ من هذا المنطوق يفهم منه ومنه مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة "راجع: الأحكام للأمدي- ٢ /٣٢٨ العدد في أصول الفقه "١/١٥٢-١٥٣" أما هدم النص والدعوى للتحرر من سيطرته وإنشاء مفاهيم عقلية لا يحدها نص ولا تلتزم بلغة فهذا ليس من صور البحث العلمي وخصوصًا في مسائل العقيدة وعلوم القرآن والاجتهاد لغة: من بذل الجهد في طلب الشيء المرغوب إدراكه حيث يرجى وجوده أو يوقن وجوده فيه، واصطلاحًا: استنفاد الطاعة في طلب حكم النازلة حيث يوجد ذلك الحكم، ومصادر الحكم الشرعي هو كتاب الله تعالى وسنة رسوله محمد ﷺ إما نصًا وإما اجتهادًا فقهيًا فإذا خرج المستأنف ضده عليهما وكذبهما وردهما فلا يكون هذا اجتهادا وهذا شأنه في مؤلفاته التي اطلعت عليها المحكمة على نحو ما قلت.

### لماذا التفريق...

لما كان ذلك وكان من المقرر-وفق مذهب الحنفية-أنه إذا ارتد أحد الزوجين، فإن كانت الردة من المرأة كانت فرقة وغير طلاق بالاتفاق في المذهب، وإن كانت الردة من الرجل فعند أبي حنيفة وابن يوسف وقعت الفرقة بغير طلاق – وهو الراجح بينما قال محمد هي فرقة بطلاق لهما؛ لأن الردة منافية للعصمة موجبة للعقوبة والمنافي لا يحتمل التراخي فتبطل النكاح "الهداية وفتح القدير ٣/٤٢٨ -٤٢٩" ولو تاب المرتد فإنه يثبت عليه بعض الأحكام كحبوط العمل وبطلان الوقف وبينونة الزوجة فلا بد من عقد ومهر جديدين. وإن ثبتت التوبة وأرادوا أن يعود إلى بائنته. لما كان ما تقدم فإنه يتعين القضاء بالتفريق بين المستأنف ضده الأول وزوجته المستأنف ضدها الثانية لردته وهي مسلمة، والمحكمة

تهيب المستأنف ضده أن يتوب إلى الله سبحانه وأن يعود إلى دين الإسلام الحق الذي جعله الله نورًا للناس وصراطًا مستقيمًا يفوز به الإنسان سعادة الدنيا والآخرة بالشهادة والإيمان بما أوجب الله سبحانه وتعالى الإيمان به والتبرؤ من كل الكتابات التي كتبها مما فيها من كفر وتكذيب لآيات الله تعالى ورد لأحكامه سبحانه وليكن في آخرين كانوا قد سلكوا مسلكه ثم تابوا إلى الله سبحانه وتعالى قدوة له في ذلك.

**القاضي يتكلم:**

أجرت مجلة المصور الأسبوعية حوارًا مع المستشار فاروق عبد العليم مرسي رئيس الدائرة ١١ أحوال مستأنف القاهرة والذي أصدر حكم التفريق بين نصر أبو زيد وزوجته ابتهال يونس باعتباره مرتدًا على الإسلام.

*على أي أساس حكمتم بالردة على نصر أبو زيد؟

** من خلال قراءة مؤلفاته الأربعة فحيثيات الحكم أكدت أنه ينكر وصف الله تعالى أنه ملك الواردة بالقرآن في آيات كثيرة وينكر العرش والكرسي، وهي مخلوقات نزلت الآيات الكريمة قاطعة الدلالة في إثباتها وينكر وجود الشياطين ويجعل وجودها وجودًا ذهنيًا في مرحلة الأمة الإسلامية في بدايتها وينكر وجود الجن ورمى القرآن الكريم باحتوائه على الأساطير وغير ذلك كثير مما احتوت الحيثيات في سبع نقاط استوعبت أغلت صفحات الحيثيات.

* لماذا لم يستتب هذا الرجل قبل النطق بالحكم؟!

** الاستتابة عند تنفيذ الحكم ونحن نقضي بالتفريق فقط ولو جاء أمامنا وشهد أن لا إله إلا الله محمد رسول الله لا بد من التفريق أيضًا، فالتوبة لا تسقط حكم التفريق وإن كانت تؤثر في سقوط حد الردة والمحكمة تنظر فقد دعوى التفريق.. ولو تاب المرتد عليه بعد توبته أن يعقد على زوجته من جديد بعقد ومهر جديدين.

* إذن لا تكفي توبته لإسقاط حكم التفريق؟

** تكفي لإسقاط حد الردة ولكنها لا تسقط التفريق فهو واقع إلا إذا ارتأت محكمة النقض خلاف ذلك، ولا بد من عقد ومهر جديدين في حالة التوبة!!.

*على أي شيء استندتم في قبول الدعوى خاصة وأنها من منطق الحسبة؟

** الحسبة معمول بها في مصر وفي مجال الأحوال الشخصية وهذا ثابت في الصفحات الخمس الأولى من الحيثيات والتي جاء بها "أن الشهادة حسبة بلا دعوة حق من حقوق الله تبارك وتعالى كأسباب المحرمات من الطلاق وغيره وأسباب الحدود الخالصة حقا لله تعالى فيكون واجبًا كفاؤها أن يتقدم المكلف إلى القاضي للشهادة على حد خالص لله تعالى أو لرفع حرمة قائمة كمعاشرة مطلق بائنًا بينونة كبرى لمطلقته أو صغرى بغير عقد جديد أو لمرتد لزوجته المسلمة أو لكافر تزوج مسلمة وغير ذلك، وتشير المحكمة أن المقصود بحقوق الله تعالى وحرماته هو ما تعلق بالمصلحة العامة أو بعموم الأمة الإسلامية، إذ اتصالها بمصلحة المجتمع المسلم تمييزًا لها عن حقوق الأفراد التي تتصل بمصلحة فرد أو أفراد على سبيل التحديد والاختصاص.

* الردة.. لماذا مذهب أبي حنيفة تحديدًا؟!

** المادة ٢٨٠ من لائحة المحاكم الشرعية تقول لا تصدر الأحكام طبقًا للمدون في هذه اللائحة وأرجح الأقوال من مذهب أبي حنيفة ما عدا الأحوال التي ينص فيها قانون المحاكم الشرعية على قواعد خاصة فيجب أن تصدر الأحكام طبقًا لتلك القواعد وهنا مطبق تمامًا ونص الفقرة الأخيرة من الحيثيات التي تقول ولما كان ذلك وكان من المقرر وفق مذهب أبي حنيفة أنه إذا ارتد أحد الزوجين فإن كانت الردة من المرأة كانت فرقة وبغير طلاق بالاتفاق مع المذهب وإن كانت الردة من الرجل فعن أبي حنيفة وابن يوسف وقعت الفرقة بغير طلاق.

* هل اطلعتم على تقرير الدكتور عبد الصبور شاهين الذي كفَّر أبو زيد في الجامعة؟!

** لم أطلع عليه ونحيناه جانبًا والحكم صدر من خلال مؤلفات الرجل التي

أكد أنه مؤلفها ولم أطلع على أية أوراق أخرى سوى هذه الكتب وليس لي علاقة على الإطلاق بتقرير الجامعة أو أي تقارير أخرى.

* بماذا تفسر كل هذا الهجوم على الحكم؟!

** لم يقرءوا الحيثيات وتلك سفسطة ولا بد أن يترفع القاضي أن يدخل في أية مهاترات لأن صلته بالدعوى تنقضي بصدور الحكم فيها ولا يتصل بها بعد ذلك إلا بطريقة قانونية، وأنا عاهدت نفسي ألا أعلق على أي حكم قضائي يصدر عني أو عن غيري وأوصي طلابي دائمًا بهذا لأن القاضي لا بد أن ينفصل عن الحكم الذي أصدره ولا يسأل عنه بأية حال إلا بالقانون.

* توهم البعض أن لسيادتكم علاقة بالمتطرفين "يقصد الجماعات الإسلامية" خاصة أنك من الفيوم مسقط رأس الدكتور عبد الرحمن؟!

**أنا لم ألتق بالدكتور عمر ومسقط رأسي في بلدة أبو جنديرة مركز أطسا وأظنه بعيدًا عن الدكتور وكنت في سفر في السعودية لمدة خمس سنوات وأنا رجعت هذا العام فقط لأتولى دائرة ١٤ أحوال وأحكم بالعدل وليحاسبني ربي على هذا ولم أسمع بالدكتور نصر أو قضيته أو د. عبد الصبور شاهين وتقريره إلا عندما نظرنا القضية!!.

(المصور العدد ٣٦٩٢)

* * *

# الفصل السادس

## تجليات موات الحداثة

## وليمة لإعشاب البحر وتفاصيل لا تنسى

في عام ١٩٩٩ صدر عن الهيئة العامة لقصور الثقافة، التابعة للحكومة المصرية رواية وليمة لأعشاب البحر للروائي السوري حيدر حيدر، في سلسلة "آفاق الكتابة" التي كان يرأس تحريرها آنذاك إبراهيم أصلان. ظلت الرواية ولشهور معروضة بالسوق، ولم يشعر بها أحد، ولا يكاد المصريون يعرفون شيئًا لا عن الرواية ولا عن مؤلفها. وفي ٢٨فبراير عام ٢٠٠٠ نشرت جريدة الأسبوع المستقلة مقالا لـ "حسن نور" اعترض فيه على قيام وزارة الثقافة بنشر الرواية وفي العدد التالي من نفس الصحيفة (٦مارس ٢٠٠٠) رد الروائي المصري خيري شلبي على "حسن نور" قال فيه: " لقد دمغ -يقصد الأخير- الجريدة بخاتم الصحافة القبرصية الصفراء الفاقدة الهوية ولا بضاعة لها سوى الفضح والتشهير.. إنه لشيء عجيب حقًا أن يتطوع من بيننا من يقبل أن يكون مخلب قط للقوى الظلامية المتربصة بنا في كل مكان، وأن يجعل من نفسه مخبرًا ومعاونًا ومرشدًا كأنه مفتش مباحثهم".

وفي نفس العدد نشرت الأسبوع مقالاً لـ" حميد مجاهد" اعترض فيه على خيري شلبي مؤكدًا أن كاتب الرواية:.. "يهدم الحائط الأخير الذي يحتمي به المسلمون.. وتحول الأدب إلى قلة أدب.. والذين يعتبرون أي كتابة في الهلس هي عيون الأدب"، ثم تحدث حميد مجاهد بعد ذلك عن كتب منعت من دخول المدارس في الغرب ومنها كتب لفولتير وشكسبير وألف ليلة وليلة، كما أنهم -يقصد الغرب- حتى اليوم يمنعون على الإنترنت كتبًا لوالت ليبمان واعترافات جان جاك روسو والليلة الثانية عشرة لشكسبير وذات الرداء الأحمر وتاجر البندقية.. لم يحدث هذا في العصور الماضية بل سنة ١٩٩٦"، بعد نحو ستة أسابيع من فتح الملف في جريدة " الأسبوع " رأى الأديب المصري د محمد عباس، أن الأمر يقتضي استعارة الرواية وقراءتها، صحيح أن الرواية وكما قال بعض النقاد نص ركيك وضعيف، وأن مؤلفها حتى ذلك الحين كان غير معروف، غير أن ما نشر

بشأنها بجريدة الأسبوع كان مروعًا وخطيرًا، إذ أن الرواية لم تنشر عن طريق ناشر "قطاع خاص" إنما تولت نشرها جهة حكومية "وزارة الثقافة" وبأموال المسلمين، ومن ثم فإن السكوت على ما ورد بالأسبوع يعد بلا شك تخليًا عن واجب ديني ووطني. وبعدما أن طالع عباس الرواية، كانت صدمته بما ورد فيها عنيفة ويعبر عن ذلك بقوله: "تسلل إلى نفسي أمل ميت.. أن يكون ثمة لبس قد حدث أمام صحيفة الأسبوع عندما فجرت هذه القضية منذ أسابيع قليلة.. لعل الكتاب طبع في إسرائيل مثلاً.. وقلت لنفسي إن الإسلام يأمرني بالتثبت.. بحثت عن الكتاب ووجدته" وفي موضع آخر يقول:

كان صديقي ما يزال على الهاتف.. وكنت ما أزال أبكي وأنا أقرأ له مما نشرته وزارة الثقافة المصرية " ووصف عباس الأخيرة بـ "رائدة التكفير لا التنوير" وفي موضع آخر يقول " قلبي لا يطاوعني أن أنقل لكم الكلمات الفاسقة الداعرة الكافرة التي أوردها كتاب فاسق داعر كافر.. " وصرخ مستنجدًا " يا جلالة ملوك وفخامة رؤساء الدول الإسلامية.. لطالما تعاونتم على الإثم والعدوان.. فتعاونوا ولو مرة للدفاع عن القرآن.. اطلبوا الرئيس مبارك اليوم.. قولوا له إن ما نشرته وزارة الثقافة المصرية لم يذبح المسلمين في مصر فقط بل في العالم الإسلامي كله.. من لم يفعل منكم ذلك فليأت الله يوم القيامة والقرآن خصمه ".

استهل د عباس هجومه على الرواية وكاتبها ووزارة الثقافة التي تولت نشرها، بمقالة بالغة القوة والجسارة نشرت بجريدة الشعب في العدد الصادر يوم ٢٨/٤/٢٠٠٠ بعنوان "من يبايعني على الموت.. تبت أيديكم..لم يبق إلا القرآن.. ماذا لو قلنا أن رئيس الوزراء خراء؟!"

كان د عباس قد أشار داخل هذا المقال، إلى أنه سيستأنف في العدد المقبل من جريدة الشعب نشر نصه الأدبي "بروتوكولات حكماء العرب" والتي كان ينشرها آنذاك، غير أنه فوجئ بأن الأمر ليس مجرد رواية قد أفلتت، إذ اكتشف عباس كتابًا آخر- شعر الحداثة في مصر- لـ "إدوارد الخراط- صدر عن الهيئة العامة لقصور الثقافة (سلسلة كتابات نقدية)، وهو عبارة عن دراسة لنصوص شعرية لعشرات

الشعراء المصريين، تضمنت اختيارات لنصوص تمزج بين المقدس والجنس ".. بين ما هو "وثني" وبين "الله" تقدست أسماؤه فقرر عباس مواصلة حملته على وزارة الثقافة، وكتب من جديد بالشعب في ٢٠٠٠/٥/٥ مقالا بعنوان:

"الجريمة مستمرة..ثلاثية الثقافة في مصر: الكفر والعهر و التطبيع

هل الله جليسة أطفال.. ويعلمنا الحب؟! وهل الانبياء آبقون؟!". لفت فيه -بعد أن عرض نماذج من الأبيات "الداعرة" على حد تعبيره -إلى أن ثمة "منهج أخطبوطي ينفذ بالضبط تعاليم المستشرقين والمبشرين والاستعمار في صورته الحديثة"، و رأى عباس - استنادا لما اكتشفه من إصدارات مشابه صدرت من وزارة الثقافة و بأموال المسلمين - "أن الثقافة في مصر تهدف إلى ثلاثة أشياء:

أن تكون حرية التفكير مرادفة للكفر

و ان تكون حقوق المرأة مرادفة للعهر"

ولفت عباس إلى أن هذا المنهج ضرب من ضروب "الاختراق الثقافي لمصر" وأنه يهدف إلى "إماطة القداسة عن القرآن والأحاديث النبوية الشريفة والتراث.. وأن يستعمل الألفاظ التي أحاطتها هالات القداسة استعمالاً فاجرًا يميط عنها القداسة".

وتطورت الأوضاع على النحو الذي فرض على عباس مواصلة المعركة فاعتذر مجددًا عن مواصلة "برتوكولات حكماء العرب"، ويشتبك من جديد مع وزارة الثقافة ومع العشرات من مقاتلي "المارينز الثقافي" في مصر من الذين دافعوا عن هذا "العهر الرخيص" بدعوى الدفاع عن حرية الإبداع، في مقالة بالشعب في ٢٠٠٠/٥/١٢ بعنوان: "لا إله إلا الله

يا سيادة الرئيس: الفتنة تطل.. فأطفئها.. يا شيخ الأزهر: دافع عن دين الله.. يا فضيلة المفتي: صمتك مذهل"، ثم اختتمت هذه السلسلة بمقالة بالشعب في ٢٠٠٠/٥/١٩ استهل عنوانها بـ"لا إله إلا الله" وبالآيتين ٦٥، ٦٦ من سورة التوبة، قوله تعالى: "ولئن سألتهم ليقولن إنما كنا نخوض ونلعب

قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزئون لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم "، إذ قررت الحكومة - بعد هذه المقالة بيوم واحد ٢٠٠٠/٥/٢٠ - ممثلة في لجنة شؤون الأحزاب تجميد حزب العمل وغلق جريد الشعب. لقد اعتبر البعض مقالات عباس خطابًا تحريضيًا بالغ القسوة، واستدلوا على ذلك بما حدث بمصر، عندما استجاب لمقالاته طلاب جامعة الأزهر عندما نظموا مظاهرات احتجاجية شارك فيها نحو ٢٥ ألف طالب مساء يوم الأحد ٢٠٠٠/٥/٧، مرددين الهتافات المنددة بوزارة الثقافة، فيما كان يقوم آخرون منهم بتوزيع نسخ من جريدة الشعب تتضمن مقالات دعباس، واستمرت المظاهرات الغاضبة يومين متتاليين، تصدت لها الشرطة وأصابت العشرات من الطلاب واعتقل ٥٧ منهم أخضعوا للتحقيق، وأرسلت الجاليات المصرية بالخارج احتجاجات للحكومة المصرية، وتصادف أن أذيع بالإذاعة السويسرية لقاء كانت قد أجرته مع د عباس، أثناء وجود الرئيس مبارك بسويسرا لزيارة أمير عربي في المستشفى، وأرسل الرئيس وزيرًا للالتقاء بالجالية المصرية حيث قدموا احتجاجًا شديدًا على قيام وزارة الثقافة بنشر أعمال تسيء إلى المقدسات. ربما كانت مفردات د عباس "عنيفة" بالشكل الذي لم يعتاده المثقفون المصريون في معارك سابقة، بيد أن هذا العنف (أو هذا الغضب)، ليس من العسير علينا تفهمه، حال إدراكنا وتقديرنا لحجم الجريمة التي ارتكبتها وزارة الثقافة. يقول عباس في مقدمة كتابه "الوعي ينزف من ثقوب الذاكرة": "ولكم كان يرعبني أن اتهم أحدًا بالكفر فأبوء به.. لذلك اقتصرت على اتهام المنهج والفكر لا الأفراد.. لم أتجاوز ذلك إلا في أزمة وليمة.. وكنت بحمد الله على صواب"؛ لأن عباس قد هاله صمت الدولة على ما يحدث، وتوحش أدعياء الاستنارة، ودفاعهم عن الاجتراء على الذات الإلهية واعتبارها إبداعًا وتقدمًا واستنارة، فضلاً عن أن الموقف الرسمي كان يبعث على التهكم والسخرية: حيث حاولت وزارة الثقافة التنصل من الرواية والادعاء بأن "جهة مجهولة نشرت الرواية ونسبتها إلى الوزارة "(راجع أخبار الأدب عدد٣٥٦ والأهرام ٢٠٠٠/٤/٣٠ وآفاق عربية ٢٠٠٠/٥/٤).

ثم إنه عندما عاتب البعض د عباس على أنه - في أولى مقالاته - لم يكتف بتكفير

مؤلف الرواية وطابعها وناشرها، إنما ذهب إلى تكفير آبائهم أيضًا، ظهر عباس على قناتي أوريت وأبو ظبي مستغفرًا الله لتناوله الآباء بهذا الوصف، وقال "استغفرت الله ولم أعتذر إلى بشر ربما كانوا غير جديرين بأن أعتذر لهم حتى ولو عن آبائهم". فيما تمسك عباس بموقفه من تكفير الرواية والناشر وقال " لقد أطلقت فعلاً - وما زلت وسأظل - حكمًا بالكفر على الرواية وعلى ناشرها"، وأضاف: "وربما كان من حق البعض أن يدينوا موقفي لولا أن الأزهر والشيخ يوسف القرضاوي والأمة كلها قد وافقوني فيما ذهبت إليه، بل إن بيان المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية في مصر قد حكم بأكثر مما حكمت به، فقد حكموا ليس بكفر الرواية ومن ينشرها فقط، بل كفر من يعلم بما فيها ويعتبره إبداعًا"، وأعرب عباس عن دهشته "لأن الآخرين لم تهتز لهم شعرة عندما اتهمتهم - والحديث لا يزال لعباس - بالكفر، بل عندما اتهمهم صفوة علماء الأزهر والأمة" (الوعي ينزف من ثقوب الذاكرة، ط القاهرة مدبولي ٢٠٠١ ص٦٠١).

ونلاحظ من هذا النص أن عباس استخدم عبارة "تكفير الرواية" بدلاً من عبارة "تكفير المؤلف"، رغم أنه كان قد كفر المؤلف صراحة في مقالاته التي أشرنا إليها في ما تقدم، ولعل ذلك يرجع إلى رغبة عباس في تحييد بعض الأصوات التي أدانت ما اعتبرته استعجالاً منه في إطلاق الأحكام، ومع ذلك فإن هذا الإحلال (الرواية بدلاً من المؤلف)، لا يغير من الأمر شيئًا إذ أن الأخير سينال حظ الأولى من "الحكم" بالتبعية. لقد نقلت معركة وليمة لأعشاب البحر محمد عباس إلى مرحلة بالغة الحساسية، حملته على التخلي عن الحذر في التعاطي مع القضايا التي تقترب وبخفة من عقيدة لا إله إلا الله، إذ لم يجد عباس خيارًا آخر غير "المفاصلة: إما إيمان وإما كفر"، يقول "كنت أقترب من هذه المنطقة - يقصد تكفير الأفراد - برعب وحذر.. الآن ينفجر فيّ اللغم رغم الحرص الحذر" وانتهى به المطاف إلى ضرورة الفرز استنادًا إلى هذه المفاصلة (راجع المصدر السابق ص٩). لقد شرع عباس في التخلي عن منحى "المجاملة" ولين المواجهة، الذي كان سائدًا بين المثقفين المصريين بدعوى: حل الخلافات الفكرية بالحوار

والاعتراف بالآخر، إذ أن المجاملة هنا ستكون على حساب الله ورسوله، فضلاً عن قناعاته بأن الـ"حيدريين" كانوا يقومون بنفس الدور التخريبي لـ "المنافقين" في صدر الدعوة النبوية، ففي رده على مراسل وكالة أنباء الأسوشيتيدبرس يقول عباس " لا.. لست ضد الإبداع بالطبع.. ولكنني ضد الإسفاف والابتذال.. ولست ضد تناول قضية مهما كانت شائكة إذا كان التناول يتوازى مع أهمية القضية.. وإنني لا أنسى على سبيل المثال القسم الأخير من الجزء الثاني من رواية الإخوة كرامازووف لدستويفسكي.. رغم أن الجزء كان يتحدث عن درجة مروعة من الإلحاد.. كان عناء هائلاً لأناس يحاولون الوصول إلى الحقيقة.. وكنت أصدق ما قاله دستويفسكي بعد ذلك أن أقرب الدرجات إلى الإيمان الصادق هي الإلحاد الصادق.. إنني لم أهاجم رواية الشحاذ لنجيب محفوظ أيضًا.. ولكنني أهاجم بمنتهى الضراوة أولئك المنافقين الذين يبطنون الكفر ويظهرون الإيمان فيتصدوا لتمزيق مقدساتنا وهم يدّعون أنهم الأكثر فهمًا" (المصدر السابق ص ٥٢٦, ٥٢٧)

هذه الضراوة التي اتسم به هجوم عباس، كانت مشروعة واستمدت مشروعيتها من موقفين: الموقف الرسمي الذي كان مستفزًا إلى حد كبير واعتمد على تضليل الرأي العام والكذب عليه والاعتماد على ما يشبه التمثيل المسرحي الهزلي، ومن موقف مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الذي فصل في القضية، وهو الجهة العليا المتخصصة في هذا الأمر بحكم قانون تأسيسه. والذي هتك ستر التضليل الذي مارسته وزارة الثقافة المصرية للتستر على جريمتها ولكي يقف القارئ على هذه المفارقة وليكون المشهد جليًا أمامه بالكامل فلنتأمل التقرير الذي أعدته اللجنة التي شكلها الوزير للنظر والتحقيق في ما تعرضت له الرواية من انتقادات ثم الاطلاع على تقارير الأزهر (الجهة صاحبة الاختصاص) إذ جاء تقرير وزارة الثقافة على هذا النحو:

* * *

## محضر اجتماع اللجنة العلمية المشكلة لإعداد تقرير عن رواية "وليمة لأعشاب البحر"

اجتمعت اللجنة العلمية المشكلة بقرار الأمين العام للمجلس الأعلى للثقافة رقم ٥٤ لسنة ٢٠٠٠ لإعداد تقرير عن رواية "وليمة لأعشاب البحر" للكاتب السوري حيدر حيدر في تمام الساعة السابعة من مساء الثلاثاء ٩/٥/٢٠٠٠ بحضور كل من:

أ. د. عبد القادر القط مقرر اللجنة

أ. د. صلاح فضل عضوًا

أ. د. كامل زهيري عضوًا

أ. د. مصطفى مندور عضوًا

أ. د. عماد بدر الدين أبو غازي أمينًا للجنة

وقد اعتذر عن عدم الحضور: أ. د. أحمد هيكل لمرضه.

وقد استعرضت اللجنة التقارير الفردية المقدمة من أعضائها وتناقشت فيها باستفاضة ثم انتهت إلى صياغة تقرير جماعي يعبر عن رؤية اللجنة:

تقدم رواية "وليمة لأعشاب البحر" رؤية مركبة للواقع السياسي المتحرك للتيارات التي ماج بها الوطن العربي في النصف الثاني من القرن العشرين وتبرز المشاهد الاستهلاكية للرواية الروح التي تسيطر على اتجاه المعنى فيها، حيث تصور وداع مهدي جواد - الشخصية المحورية - قبل رحيله إلى الجزائر.

يجب أن نتذكر أن تقديم الأعمال الإبداعية عامة والرواية على وجه الخصوص يعتمد على إدراك طبيعة الرواية، بوصفها تتمثل في إبداع عالم فني متخيل، يحاكي في قوانينه العالم الكبير، اعتمادًا على تكوين شخصيات متخيلة، تنسب إليها أقوال وأفعال خاصة، ومواقف مماثلة لما يحدث في الحياة بشكل أو آخر، وكل العبارات التي ترد في الأعمال الروائية لا يمكن أن تفهم على وجهها الصحيح منفصلة عن سياقها، ولا عن طبيعة الشخصيات التي تنطق بها، ولا التعليقات التي ترد عليها من شخصيات أخرى، وأي اجتزاء لعبارة من عمل روائي وفهمها خارج

سياقها وبعيدًا عن شخصية الناطق بها ورد المستمع لها فهو فهم غير سليم، ومن ناحية أخرى فإن وظيفة الأدب الروائي هي نقد الحياة وتعميق الوعي الجمالي بها، وهذا يقتضي المحافظة على حرية المتخيل من ناحية وقوة التعبير الفني وصدقه من ناحية أخرى. وأية محاولة لانتقاص حرية التخيل أو إضعاف الصدق تؤدي إلى إضرار بالوظيفة الأدبية والجوهرية.

والرواية تقدم تجربة واسعة لعراقيين يعتنقان الفكر الشيوعي، ويقاومان مع كثير من عامة الشعب العراقي الحكم العسكري القائم على العنف والمطاردة والقتل والتعذيب والمحاكمات الصورية أيام حكم انقلاب عسكري معروف، وحين لا يجدان بعد المطاردة والسجن والتعذيب منجى من الموت إلا الهجرة إلى بلد عربي يتوسمان فيه الأمان والترحيب يهاجران إلى الجزائر بعد أن كانت ثورتها قد نجحت وطرد المستعمرون الفرنسيون، واستولى الوطنيون على الحكم، كان مهدي جواد ومهيار الباهلي يأملان أن يجدا شيئًا من الطمأنينة النفسية تعيد إليهما الاستقرار في تلك المدينة الجزائرية الصغيرة "بونه" على ساحل البحر. لكن الجزائريين كانوا يجتازون حينذاك فترة انتقال يسودها القلق والإحساس بأن السياسيين والانتهازيين قد جنوا ثمار ثورتهم التي ضحى آلاف الشهداء بأرواحهم في سبيلها، فكان في نفوسهم كثير من الشك فيما بينهم وكثير من الشك فيمن يفد إليهم من الغرباء.

والمعنى الكلي للرواية يشير إلى قيام حركتين ثوريتين، إحداهما شيوعية مجافية للدين في أهواء العراق ويكون مصيرها الفشل الذريع والأخرى ثورية تحررية رفعت القرآن واعتمدت على الإيمان فانتصرت في الجزائر. ونلاحظ أن طبيعة الشخصيات التي تتحرك في الرواية على قدر كبير من القلق والتوتر العصبي، يجعل أحاديثها أحيانًا تبدو متجاوزة للمألوف، وقد يجد فيها القارئ غير المتمرس بقراءة الأعمال الإبداعية إسرافًا في المرارة والحدة، لكنه عندما ينسبها إلى طبيعة الشخصية ويستحضر الموقف في جملته يتبين أنها تعبر عن لحظة بعينها وتصبح ضرورية من الوجهة الفنية لتصوير الموقف.

ومن هنا فإن ما نسب إلى الرواية من بعض العبارات التي يبدو في الظاهر أنها يمكن أن تمس شعور القارئ، غير المدرب لما يظن أنه مساس بالدين أو طعن في القرآن الكريم أو تعريض بحياة الرسول ﷺ، فهو من قبيل سوء فهم الفن الروائي وتحريف عباراته، وانتزاعها من سياقها وتجاهل ما يرد في النص ذاته من رد عليها من شخصيات مخالفة".

واستنادًا إلى هذا التقرير وقف الوزير فاروق حسني أمام مجلس الشعب في ٢٠٠٠/٥/١٠ معلنًا أن محاولة تصوير وزارة الثقافة ومؤسساتها بأنها تصدر مطبوعات معادية للدين وتسيء إلى المقدسات هي محاولة مفضوحة لاختلاق أكاذيب بغرض التربح السياسي وتملق مشاعر البسطاء لإرضاء طموحات سياسية وانتخابية دون مراعاة عما يمكن أن تثيره مثل تلك الافتراءات من تطرف وجموح، وبما يدفع بعض السذج إلى اللجوء إلى العنف ويهدد الحالة الأمنية للوطن. وقال: إن رواية وليمة لأعشاب البحر للكاتب السوري حيدر حيدر والتي أثيرت حولها الضجة الأخيرة، سبق أن قامت دور النشر المختلفة بطرحها في الأسواق منذ عام ١٩٨٣ وحتى الآن، ومن المثير للدهشة والتساؤل - أنه لم يعترض أي من النقاد أو الكتاب أو المفكرين، ولم يتناول أحد هذه الرواية طوال ١٨ عامًا، التي تداولت فيها الرواية بالأسواق، وأن الطبعة التي قامت بنشرها هيئة قصور الثقافة في نوفمبر ١٩٩٩، لم تتجاوز أعدادها ألفي نسخة. وقال إن ما نشر من الاتهام بالتطاول على القيم المقدسة، هو تحريف متعمد، فالمقاطع التي تم تصويرها على أنها تتضمن تطاولا على القرآن الكريم منسوبة إلى شخصيات ملحدة يقوم المؤلف بتصوير ضياعها وتخبطها وانحلالها لبعدها عن الدين الإسلامي، وفي نفس الوقت تتضمن الرواية عبارات لشخصيات أخرى ترد على هذه الشخصيات الملحدة بقسوة وتفند كل آرائها بأدلة ثابتة ودامغة من القرآن والأحاديث الشريفة، وتهاجم تخلي تلك الشخصيات الملحدة عن الدين والقيم الدينية السامية، فلماذا لم يتم نشر هذه العبارات، والتي نسوق منها على سبيل المثال - وليس الحصر - ماورد في صفحتي ٦١٣ و٦١٤ وغيرهما، وما فيها من أصوات دينية ترتفع بالدعاء والتسبيح لله عز وجل.. مولاي صل وسلم

على حبيبك خير الخلق كلهم.. مولاي. مولاه. مولاكم. بارينا، ومنشئنا. وفانينا. فاطر السماوات والأرض وما بينهما رب الأولين والآخرين. رب البشر والشجر والحيوان والماء والصخر والسحاب والطير أجمعين.. بل هو ربي وربك.. رب المشرقين والمغربين. سبحانك يافالق السموات وفاطر الأرض.. آمين. هو القابض على الرعد والصواعق وموازين العدل. العارف ما في أرحام الأمهات وفي أي أرض كل نفس ستموت..." واستضرد الوزير قائلاً: "ولمصلحة من ينشر ما ورد عن الشخصيات الملحدة فقط دون نشر ما ورد عن الشخصيات الأخرى، ولماذا تثار هذه الزوابع حول نصوص تم اجتزاؤها من سياقها العام في الرواية مما أفقدها معناها الأصلي والقصد منه وبالتالي أعطاها معنى مغايرًا تمامًا مثل من يقرأ لا تقربوا الصلاة." وقال الوزير: "إن كتب التراث الإسلامي في مختلف العصور بما في ذلك كتب التفاسير والفقه والعقائد حافلة بذكر وأقوال المشركين والملحدين والمتطاولين على العقائد، ولم يحل ذلك كبار أئمة الإسلام دون نقلها في كتبهم والرد عليها وتفنيدها، فهل يجوز لأحد أن يأتي اليوم ليقتطع عبارات مما اقتطفه هؤلاء الأئمة من أقوال الملحدين بنسبها إليهم، هل يمكن أن نتهم المفسرين مثل الطبري والغزالي وابن كثير وغيرهم بأنهم يسيئون للإسلام، وكتبهم حافلة بأقوال المشككين والمتطاولين؟!! وقال: "إن وزارة الثقافة لا يمكن بأي شكل من الأشكال أو صورة من الصور أن تتطاول من قريب أو بعيد على الأديان أو أي عقيدة، كما لاتقبل أيضًا أي خدش لحياء المجتمع. كما أن وزارة الثقافة ومؤسساتها خلال تاريخها الطويل لم تصدر أي كتاب يمتهن العقائد والأديان، ولايمكن أن تقوم بذلك. بل إن أجهزة النشر بالوزارة أصدرت عشرات بل مئات من الكتب التي تقدم صحيح الدين والفكر الديني المستنير والفلسفة الإسلامية وروح الإسلام، واحترام المقدسات والأديان، ولا أدل على ذلك مما قامت به مؤسسات الوزارة من نشر أهم الكتب الدينية والتراثية بأسعار زهيدة لتكون في متناول جميع أفراد الشعب المثقفين والعامة".

والمثير للدهشة أن الوزير كان يدلي بتصريحه هذا في الوقت الذي كان الناس تقرأ تصريحات حيدر حيدر نفسه في أخبار الأدب ٦/ ٥/ ٢٠٠٠، والذي أعترف فيها

بمصادرة أعماله في أكثر من بلد، فعندما سُئل حول ما إذا كان يجد صعوبة في نشر أعماله قال:

"صعوبة شديدة جدًا.. معظم كتبي تم نشرها في لبنان حيث لا توجد رقابة على النشر وبعضها نشرته على حسابي الخاص أنا باستمرار في مشكلة مع الرقابة، وفي المرحلة الأولى عانيت بسبب الزمن الموحش حيث منعوا نشرها فأقمت الاتصالات والمحاولات المستميتة لإعادة قراءتها ونشرها.. وفي فترة من الفترات منعوا الوعول وعندما نشرتها في لبنان منعوا دخولها إلى سوريا وكذلك وليمة لأعشاب البحر فقد عشت أنا وكتبي في حالة منع مستمر من بلاد عربية كثيرة " ليس هذا وحسب بل كتب محمود أمين العالم في نفس العدد من أخبار الأدب قائلاً" أخذت أقلب بين يدي رواية وليمة لأعشاب البحر أو نشيد الموت للأستاذ حيدر حيدر بحثًا عن اسم ناشر أو مطبعة فلم أجد وأخيرًا علمت أن دور النشر العربية جميعًا رفضت نشر هذه الرواية فقام هو بطبعها على نفقته ولكن يبدو أن المطبعة التي قامت بطبع هذه الرواية، قد آثرت هي أيضًا السلامة فاكتفت بالطبع، وامتنعت عن ذكر اسمها. صدرت الرواية مجهلة إلا من اسم مؤلفها. ولقد علمت كذلك أن الرواية تكاد تعتمد في توزيعها على اليد. وعلى العلاقات الشخصية، كما توزع المخدرات أو المنبهات المحظورة. والسؤال هل كان الوزير صادقًا وهل كان الهدف من تشكيل اللجنة التي حققت في الموضوع هو البحث عن الحقيقة وإحقاق الحق أم أريد بها الكذب والتضليل، لنترك الإجابة للقارئ يستخلصها بنفسه ـ بعد أن استعرضنا رأي المؤلف وواحد من أكبر المثقفين اليساريين في مصر ـ دون أن نملي عليه إجابة محددة بعد الاطلاع على تقارير الأزهر جهة الاختصاص .

وواقع الحال فإن عباس عرض في مقالاته أدلة لا سبيل إلى إنكارها تشير جميعها إلى صدقية إدانته للرواية، وربما لم تسعفه المقالات لعرض المزيد من الأدلة غير أن تقريرين من الأهمية عرضهما كاملين للقراء الذين لم يطلعوا على الرواية، للاطلاع على حجم "الجريمة" من جهة ولتفهم الأسباب الحقيقية لثورة

د عباس ومدى مشروعيتها التى حاول الحيدريون تصويرها بأنها ضجة لا تبتغي غير "الشهرة " بحسب زعمهم والمثير للدهشة أن الموقف الرسمي لم يبد أي شكل من أشكال "الحرفية السياسية" في التعاطي مع الأزمة، بل تعامل بعصبية غير مسؤولة بلغت حد أن منع مجلس الشعب د أحمد عمر هاشم-رئيس اللجنة الدينية - من إلقاء بيان يدافع فيه عن الله ورسوله بينما سمح لوزير الثقافة أن يلقي بيانه الذي دافع فيه عمن يسبون الله والقران والرسول ﷺ (مجلة المصور ٢٠٠٠/٥/٢٥) وهدد بطرده من المجلس ومنعت بياناته عن الرواية وعن مظاهرات الأزهر من النشر، وجمد حزب العمل وأغلقت صحيفة الشعب، وأخرسوا كل الألسنة، وأطلقوا العنان للصحف الحليفة للحكومة، بسب وقذف كل من هاجم الرواية أو دافع عن موقف دعباس ولقد أحصى الأخير ما تعرض له هو وحده من سب وقذف تضمنت كل مفردات الفحش والبذاءة - بعد أن عجزوا تمامًا على مواجهته ومقارعته بالحجة - في جدول أدرجه د. عباس في كتابه "الوعي ينزف من ثقوب الذاكرة" من ص ٦١٨ إلى ص ٦٢٣.

لقد شهدت دولة الإمارات العربية، أزمة مشابهة، كانت متزامنة مع تداعيات أزمة وليمة في مصر ( شهر سبتمبر٢٠٠٠)، عندما فوجئ أولياء الأمور قيام السفارة الفرنسية بتوزيع ديوان "أزهار الشر" للشاعر الفرنسي "شارل بود لير" على طلاب المدرستين الفرنسيتين في "أبو ظبي" و"الشارقة" إذ بادر المسؤولون بالمدرستين إلى سحب الديوان من المناهج المقررة، بعد أن عبّر أهالي الطلاب عن سخطهم من غلاف الكتاب الذي يظهر فيه صورة فتاتين مخمورتين وعاريتين تمامًا وتمارسان الشذوذ. وفي الوقت نفسه قدمت السفارة الفرنسية اعتذارها إلى أولياء الأمور ووزارة التربية والتعليم الإماراتية، وانتهى الأمر عند هذا الحد، ولست أدري ماذا كان يضير الحكومة المصرية لو أنها استجابت للاحتجاجات الشعبية في مصر بنفس الحصافة التي تعاملت بها السفارة الفرنسية بشأن "أزهار الشر" ؟!

إن الوضع هنا لا يمكن قبوله على أنه دفاع عن "الإبداع"، خاصة أن هذه الزوابع التي يثيرونها - وكما يقول عباس - لا تثار إلا عندما يتعلق الإبداع بـ "الجرأة على

الله "، لا سيما وأن مجموعته القصصية "مباحث أمن الوطن" التي تحدث فيها عن التعذيب صودرت ولم تهتز في رأس أدعياء الدفاع عن الإبداع شعرة واحدة. (حوار لـ د عباس نشر بمجلة الوسط اللندنية عدد ٤٧٢ في ٢٠٠١/٢/١٨).

إن رد الفعل الرسمي إزاء هذه الأزمة والذي بلغ ذروة عنفه بتجميد حزب العمل وتعليق جريدة الشعب، لم يكن له أي تفسير يدرج على أساسه في إطار "العقلانية السياسية"، ولعل ذلك ما حمل عباس على الاعتقاد بمنطقية هذا العنف الحكومي والذي توقعه عباس نفسه في مقال له نشر قبل أزمة وليمة بعامين، وعزا ذلك -بحسب قوله- إلى "أن مصر دون بلاد الدنيا جمعت متناقضين لا يمكن أن يستمرا: حرية الصحافة المعارضة وحرية الفساد، كان لا بد أن يلغي أحدهما الآخر" وقال " ولقد كنت واثقًا أن الفساد هو الذي سينتصر (المصدر نفسه).

لقد حشر (الحيدريون) - المؤيدون لرواية حيدر حيدر- وبغباء غير مسبوق في تاريخ المعارك الفكرية والثقافية المصرية عملية الإبداع في مكان قد أساء إليها بل ربما ألقى بها بالفعل في سلة المصطلحات، التي يعتبرها قطاع كبير من الرأي العام مصطلحات "سيئة السمعة" وقد يؤول مستقبل هذا الاصطلاح إلى ما آل إليه مصطلح "تحرير المرأة"، عندما أساءت النخبة المصرية - خاصة المتأوربة - طرحه على مجتمع شديد التمسك بخصوصيته وبهويته الإسلامية.

ولعلنا لن ننكر أن الدعوة إلى تحرير المرأة في مطلع القرن الماضي كان مطلبًا مشروعًا بيد أن الدفاع عن "السفور" و"الاختلاط" والتهكم على غطاء الرأس - الحجاب - والتي تبنته النخبة الداعية إلى تحرير المرأة، واعتباره شرطًا من شروط النهوض بأوضاعها، قد أساء كثيرًا إلى هذا المصطلح إذ بات مجرد ذكر كلمة "امرأة متحررة" سببًا لاستدعاء -عند عوام الناس - معاني "الخروج على الفضيلة والأخلاق".

ولقد وقع المؤيدون لرواية حيدر، في نفس المأزق، عندما اتخذوا من "الإبداع" تكأة للدفاع عن رواية أدانتها جهات -صحيح أنها لا تعبر عن وجهة النظر الرسمية

مثل اللجنة الدينية بمجلس الشعب، والنيابة العامة، والأزهر الشريف - إلا أنها في الوعي الجمعي المصري تعتبر طرفًا رسميًا حيث اتفقت الجهات الثلاث على أن الرواية تضمنت ما اعتبر مساسًا بـ" المقدسات"، وهي شهادة قد يتقبلها الرأي العام على أنها "رسمية" في مجتمع ألف أن لا يقبل أو يصدق إلا ما كان صادرًا رسميًا من الحكومة.

ولا شك أن من أبرز تداعيات هذا المنحى أن جعل "الإبداع" في علاقة عداء مع "المقدس"، وهي حالة من المؤكد أن يترتب عليها وضع الإبداع داخل الوجدان العربي عامة والمصري خاصة في مكانة مريبة، ربما يستدعي مجرد طرحه على هذا الوجدان، معنى الخروج "على الدين" أو "الإساءة إلى المقدسات".

ولعل الأمر الأكثر إثارة في هذا المشهد إجمالاً أن استخدم "الإبداع" ولأول مرة كأداة من أدوات إرهاب الخصوم، إذ تواترت المقالات التي تحذر من أن مستقبل "الإبداع" في مصر أو مكانتها كدولة رائدة ثقافيًا في المنطقة، بات مهددًا بانتكاسة كبيرة بسبب ما سمي بـ"الهجمة الظلامية" على الإبداع في مصر.. ولعل تكرار استخدام كلمة "مكانة مصر" والحرص على أن تظل حاضرة في الأدبيات المؤيدة لرواية " وليمة" عكست الرغبة في تحريض "السلطة" على المثقفين الذين انتقدوا الرواية والجهة التي أصدرتها.

ولقد نجحت هذه الحملة بالفعل في حمل "البعض" - داخل المؤسسة الرسمية -على التراجع عن مواقفه المتشددة إزاء الرواية ونشرها في مصر وجعلت بعض المتعاطفين مع التيار الإسلامي، يتبنون وجهة النظر العلمانية بشأن الدفاع عن الرواية باسم "الإبداع" خشية الظهور بمظهر "الظلامي" المعادي لـ"الإبداع" ليصبح الأخير - ولأول مرة- أداة لـ"تخويف" المخالف في الرأي، شأنه في ذلك شأن "التكفير" الذي يرى العلمانيون أن بعض غلاة الإسلاميين يلجئون إليه لتخويف وإرهاب من يختلف معهم.

ربما يكون قد انتهى تقريبًا، هذا "الشغب" الإعلامي الذي مارسه العلمانيون دفاعًا عن "وليمة لأعشاب البحر"، وربما يكون العلمانيون قد خسروا المعركة،

إلا أن الإبداع هو الذي مني بأكبر الخسائر، ويتحمل الذين دافعوا عنه من "الحيدرين"، بحسن نية (أو بسوء نية) مسؤولية تحوله -في الوعي العربي- إلى مصطلح "سيئ السمعة".

**وللمعركة ذيول:**

عندما أعرض أمين عام حزب العمل المصري المعارض الصحافي عادل حسين عن "الماركسية"، واتجه نحو تبني وجهة النظر الإسلامية، فى الفكر والاقتصاد والسياسة، كان من المفترض أن يحترم دعاة التنوير في مصر رغبة حسين واختياره، نزولاً على إعلاء قيم حرية الاعتقاد، التي يدعي التنويريون أنهم الحرس التقليدي لها. غير أن إحدى المجلات المصرية الأسبوعية، والناطقة بلسان حال "التنوير" والتقدمية فى مصر، قررت طرد "حسين" من جنة الاستنارة، وعقدت العزم على أن تقيم عليه حد الردة، عقابًا له على "كفره" بالماركسية، إذ دأب صحفيو المجلة وكتابها على أن يطلقوا عليه لقب "مثقف سابق"..!! هكذا فلم يعد حسين مثقفًا، من وجهة نظر منتحلي التنوير، بمجرد أنه اختار وبمحض إرادته أن ينحاز إلى المشروع الحضاري الإسلامي..!

أثناء متابعتي للازمة الناجمة، عن قرار وزير الثقافة المصري، إقالة عدد من معاونيه، بعد أن أجازوا نشر ثلاث روايات، وصفت بأنها "كتابات رخيصة وأنها تتضمن ما يخدش الحياء العام"، لاحظت وكأن عناوين الصحف (خاصة تلك التي تتعاطف مع ما يسمون بالتنويريين)، والتي تابعت تفاصيل الأزمة، سواء كانت صحفًا مصرية أو عربية تصدر بعيدًا عن القاهرة، تريد إيصال نفس الرسالة، إذ جاءت العناوين على النحو الذي يستنكف، إطلاق صفة "مثقف" على كل من هو "إسلامي"، مثل (المثقفون يواجهون الإسلاميين والحكومة في مصر) ولا شك في أن الصياغة على هذا النحو، تعني أن الإسلاميين ليسوا مثقفين !!

ومن اللافت أيضًا أن جل هذه الصحف ـ وفي سياق استعراض مظاهر الاحتجاج، على قرار إقالة رئيس هيئة قصور الثقافة فى مصر ـ حرصت على أن لا تستخدم كلمة "مثقفون" أو "بعض المثقفين أو عدد من المثقفين"، وهو

الاستخدام الذي ينقل بأمانة حجم الاستقطاب، الذي خلفته الأزمة الأخيرة، في المشهد الثقافي المصري، غير أنها بدلاً عن ذلك دلفت إلى إضافة "الألف واللام" لنقرأ العنوان على هذا النحو ـ وكما ورد فى إحدى الصحف العربية الكبرى ـ "المثقفون يقاطعون معرض القاهرة الدولي للكتاب"، ولاشك في أن الدلالة التي تشير إليها كلمة "مثقفون"،تختلف تمامًا عن المعنى الذي تفصح عنه الكلمة معرفة بـ"اللام والألف" ـ المثقفون ـ فالأولى تعني الجزء ( أو البعض )، أما الثانية فإنها تعني الإجماع، هذه الصياغة ـ لتكرارها وبشكل لافت في أكثر من صحيفة ـ لم تكن عفوية وإنما كانت مقصودة وبوعي، يتوسل الإيحاء بأن ثمة إجماعًا بين المثقفين المصريين، على إدانة قرار الإقالة، وأن الدنيا في مصر "مقلوبة" بسبب استبعاد أحد المشرفين، على إصدارات وزارة الثقافة، وواقع الحال على غير ذلك تمامًا، فالذين اعترضوا على قرار الاستبعاد أو على مصادرة الروايات الثلاث، هم في الحقيقة "قلة" وهناك قطاعات واسعة من المثقفين اللامعين والمؤثرين فى الحياة الثقافية المصرية، لم تشارك تلك "القلة" اعتراضاتها، فضلاً عن أن الحدث الأخير، لم يصب المشهد الثقافي المصري بحجم الاستقطاب نفسه الذي خلفته رواية "وليمة لأعشاب البحر"، إذ أن الأخيرة دفعت بالمجتمع الثقافي وكذلك السياسي فى مصر، ليعيش حالة فرز ومراجعات غير مسبوقة للولاءات والأفكار، لم ينج منها حتى حزب العمل وصحيفته "الشعب" التي فجرت الأزمة.

وفي هذا السياق فإننا لا ندري، ما إذا كانت هذه الثورة وهذا الغضب من مصادرة الروايات الثلاث، يعبر عن موقف مبدئي وثابت من قضايا الحريات وعلى رأسها حرية الرأي، أم أنه موقف يخفي وراءه العمل بمبدأ "الكيل بمكيالين"؟! إننا قد نتفق أو نختلف مع أي عمل فكري وسياسي أو إبداعي أو مع أية صحيفة في العالم، ولكن لا يدفعنا اتفاقنا إلى أن ننزل هذا العمل منزلة التقديس أو العصمة، كما أنه لا يحملنا خلافنا معه على أن نبتهج أو نوافق أو أن نصمت على مصادرته ( إذا كان عملاً إبداعيًا ) أو على إغلاقه (إن كان صحيفة أو مجلة )، بيد أن هؤلاء الذين يملئون الدنيا الآن صراخًا وعويلاً على "حرية الرأي"، التي تصادرها وزارة الثقافة ـ بحسب زعمهم ـ التزموا الصمت إزاء إغلاق جريدة الشعب المصرية

المعارضة (بالضبة والمفتاح كما يقول المصريون )، وما ترتب على قرار الإغلاق من نتائج بالغة القسوة مثل قطع أرزاق ما يزيد على ستين صحافيًا، جميعهم بلا شك مثقفون وأصحاب رأى، ومن بينهم أدباء وشعراء ونقاد ومبدعون، فلماذا إذن لم يغضب "التنويريون" لهؤلاء الضحايا من مثقفي "الشعب"، والتي ما زالت أزمتهم قائمة حتى هذه اللحظة، رغم حصول صحيفتهم، على أربع أحكام قضائية نهائية وواجبة النفاذ لصالحها، فيما اشطاطوا غضبًا وشرعوا فى التشهير بوزارة الثقافة، وابتزاز النظام وتهديده بمقاطعة معرض القاهرة الدولي للكتاب، وتحريض مبدعين ومثقفين عرب آخرين، على أن يشاركوهم حملتهم، لمجرد أن موظفًا بوزارة الثقافة، قررت الأخيرة إعفاءه من منصبه.

هذه المفارقة تؤكد أن ما سبق الإشارة إليه، في مستهل هذه المقالة وهي أن المثقف المحسوب على "التيار التنويري"، يستبطن بلا وعي منه، منطق "التكفير الديني"، الذي دأب على مهاجمته والزعم بأنه "سلاح التيار الاسلامي"، وأن الأخير يستخدمه - بحسب زعمه - عوضًا عن الحوار مع دعاة الحداثة والعقلانية!!، إذ يعمد دعاة التنوير الآن في مصر، إلى ممارسة منطق مشابه.. إرهابي وإقصائي النزعة وهو "التكفير الثقافي" على كل من خالفهم الرأي (على سبيل المثال: نشرت جريدة صوت الأمة، التي يرأس تحريرها عادل حمودة فى صفحتها الأولى - وفي سياق حملتها على وزارة الثقافة بسبب موقفها الأخير - صورة للوزير فاروق حسني تم توليفها على الكمبيوتر تسخر منه وتظهره "باللحية والعمامة" فى رسالة منها تعني أنه تحول من "مثقف مستنير" إلى "إسلامي متطرف"!!).

كما يستخدمون نفس السلاح - التكفير الثقافي - ضد كل مَن يخرج من بين صفوفهم، ويتبنى رؤى وأفكارًا وخيارات تتباين جذريًا معهم ( عادل حسين مثلا عندما أطلقوا عليه لقب "مثقف سابق" لتحوله من الماركسية إلى الإسلام )، وقد يبلغ بهم الشطط فى هذا النوع من التكفير، حد السكوت أو الموافقة على إهدار حقوق المخالفين لهم ومصادرة حرياتهم ( موقفهم المؤسف من إغلاق جريدة الشعب نموذجًا).

فى نهاية شهر يناير من عام ٢٠٠١، نشرت جريدة الحياة اللندنية، خبرًا عن اعتداء "مجهولين" على روائي سوري يدعى "نبيل سليمان" - لم يكن من المشاهير قبل حادث الاعتداء - والمكان الذي وضع فيه الخبر، وكذلك توقيت نشره، يتضمن إشارة بالغة الدلالة: فالخبر جاء على صدر الصفحة الأولى، واحتل الجهة اليسرى منها، أسفل "المنشت" الرئيسي مباشرة، ويدرك كل من يعمل في مهنة الصحافة، أن لصق الخبر في هذا الموقع من الصفحة الأولى، يكفل له حظًا وافرًا من الاطلاع عليه. و كان من الطبيعي أن يثير هذا المنحى من الجريدة، التساؤل حول أهميته وأولويته، خاصة أن أخبار تساقط شهداء الانتفاضة الفلسطينية، كانت الجريدة - في ذلك الوقت - قد شرعت فى إدراجه فى ذيل صفحاتها الداخلية.

حتى هذه اللحظة لم يكن مغزى النشر وعلى هذا النحو جليًا، وإن أثار كما أسلفنا بعض التساؤلات، بيد أنه في اليوم التالي مباشرة ( فى عدد ٢٠٠١/٢/١).

واصلت "الحياة" متابعة حادث الاعتداء، وعلى صفحتها الاولى أيضًا وبعنوان اكثر إثارة: " معلومات عن بعد ديني متزمت للمعتدين "، ومن يقرأ الخبر لن يجد صعوبة في اكتشاف "الفبركة" التي تمت بها صياغته، حيث أحال مراسل الحياة فى دمشق، ما ذكره من معلومات إلى ما اسماه بـ "مصادر مطلعة" أي إلى مصدر مجهول، ومن المعروف أن تجهيل المصدر يعد خرقًا للتقاليد الصحفية، وسببًا يكفى وحده لإدراجه فى سلة " الأخبار المفبركة"، ويبدو أن كاتب الخبر، التجأ إلى هذا التجهيل لتمرير قصة مزعومة، تتوسل الإيحاء بوجود عنصر إسلامي "متزمت" وراء الاعتداء على "نبيل سليمان". يقول الخبر: "... قالت مصادر مطلعة لـ " الحياة" إن صفحات من الروايات الأخيرة لسليمان أرسلت أمس فاكسيًا إلى عدد من الجهات الرسمية. الأمر الذي أثار انتباه الجهات المختصة فى التحقيق بحادثة الاعتداء إلى ضرورة البحث عن بعض الجهات المتزمته دينيًا التي قد تكون عبرت عن غضبها ولو متأخرة مما ورد فى رواياته. وأشارت المصادر ( المجهولة طبعا - م س ) إلى وجود علاقة بين ما جرى للناقد والروائي المعروف وطبيعة معظم رواياته التي تعج بالجنس والأعمال الإباحية".

الطريف في الأمر أن قارئًا سعوديًا من مكة المكرمة، ضبط هذه "الفبركة" في رسالة إلى رئيس تحرير الحياة نشرتها الجريدة فى ٢٠٠١/٢/٩، تهكم فيها القارئ من كاتب الخبر قائلاً "... لقد غاب عن هذه "المصادر المطلعة" أنه بسبب التقنيات الحديثة، أصبح من السهل على أجهزة الأمن الوصول إلى جهاز الفاكس الذي أرسلت منه هذه الصفحات.. وفي هذا السياق لماذا لم يلفت (كاتب الخبر) نظر هذه "المصادر المطلعة" إلى هذه الحيثيات التي يعرفها كل من عنده إلمام بمثل هذه التقنيات".

والأكثر طرافة أن نبيل سليمان نفسه وفي ذات الخبر كذب ما زعمه مراسل الحياة، عندما استهل الأخير الخبر بقوله " رفض الروائي نبيل سليمان اتهام جهة محددة بالاعتداء عليه.. وحرص على عدم استفزاز أي جهة أو أي شخص ".. كما حرص سليمان على رفض محاولات " الأصابع الخفية"، رد الحادث إلى أبعاد أمنية ـ سياسية، في إشارة من هذه "الأصابع" إلى إلصاق التهمة بالسلطات الأمنية السورية. فعندما سأله كاتب الخبر حول ما إذا كان هناك، علاقة بين الحادث ووجود إسقاطات لشخصيات في رواية سمر الليالي على شخصيات أمنية راهنة أجاب سليمان: "حصلت الرواية على موافقة للطباعة والتوزيع قبل سبعة أشهر، ولو كانت هناك علاقة لحصل الحادث وقتذاك" وعارض قيام أي شخص بقراءة مفترضة للنص والمقارنة بين شخصيات راهنة وشخصيات في الرواية".

ومن الأهمية هنا أن نسجل شهادة أحد أصدقاء نبيل سليمان، وهو رئيس فرع اتحاد الكتاب والصحافيين الفلسطينين في سوريا عبد الرحمن غنيم:

تحت عنوان "من ضرب نبيل سليمان... ؟ بجريدة الحياة (٢٠٠١/٢/٤) كتب غنيم قائلاً "اسألوا نبيل سليمان أولاً، واسألوا زوجته السيدة سميعة، فربما كان عند سميعة الخبر اليقين"، وهي إحدى الشهادات الخطيرة الصادرة من صديق سليمان وربما عائلته أيضا، كما يبدو من لغة الخطاب، وتشير بوضوح إلى أن المسألة جنائية، وأنه ربما يكون لها بعد عائلي، وأن البعد السياسي والأمني

والديني منها براء، أو أنها كما وصفها رئيس اتحاد الكتاب العرب على عقلة عرسان فى جريدة السياسة اليومية الكويتية (عدد ٦/٢/ ٢٠٠١ ) .."خناقة مع الشبيحة".

حاول الخبر إذن اختلاق أزمة بين المثقفين السوريين من جهة وبين السلطة وما أسماه بـ "اتجاه ديني متزمت" من جهة أخرى، ورغم أن الروائي السوري، تعرض للضرب في "حادث سرقة"، كما ألمح إلى ذلك على عقلة عرسان (أخبار الأدب ـ القاهرة ـ عدد ٣٦٩ بتاريخ ٢٠٠١/٢/١١ )، وربما "لأسباب أسرية" كما أشار إلى ذلك صديقه الكاتب الفلسطيني عبد الرحمن غنيم، ورغم ذلك أصر دعاة التنوير في مصر بالذات، وجريدة الحياة اللندنية ـ التي تبنت تأليب الرأي العام الخارجي على النظام المصري، وتأديبه إعلاميًا عقابًا له على إقالة على أبو شادي ـ على أن يجعلوا منها قضية رأي، وعلى أنها حرب يشنها "المتطرفون" الإسلاميون والسلطة على "حرية الإبداع". ولا يخفى على أحد أن هذا المنحى وهذا الإصـرار، لم يكن يجرى بمعزل عما كان يحدث فى مصر، إذ إن حادث ضرب سليمان، كان متزامنًا مع محاولات قلة من الكتاب المصريين، الشوشرة على وزير الثقافة المصري، والضغط على الحكومة لإثنائها، عن قرارها بإقالة "الشلة" التي سمحت، بنشر روايات البورنو وأدب "غرف النوم" على حساب دافع الضرائب المصري، فالذي حدث في اللاذقية، جرى التعاطي معه إعلاميًا، على النحو الذي يخدم الحملة التي يقودها اللوبي المستفيد من استمرار علي أبو شادي في موقعه بوزارة الثقافة، فالخبران اللذان نشرا بالحياة يومي ١/٣١ و٢/١، وما كتبه "البعض" بالقاهرة، استهدف اختلاق تطابق مزعوم بين حادث اللاذقية وما يحدث في القاهرة: في الأولى الأمن (ممثلاً للسلطة) متحالفًا مع الإسلاميين المتزمتين ضد "المستنير" نبيل سليمان.. وفي الثانية تحالف الحكومة والإخوان المسلمين ضد "داعية الاستنارة" علي أبو شادي. ففي أخبار الأدب يستهل جمال الغيطاني زاويته الأسبوعية بقوله "لا يمكن النظر لحالة الروائي السوري نبيل سليمان بمعزل عن حالات مماثلة على هذا النحو أو ذاك في عدد كبير من البلدان العربية التي تصر على التنكيل بالمبدعين والمثقفين

فى الفترة الاخيرة". وفي ندوة بمعرض القاهرة الدولي الثالث والثلاثين للكتاب، يعلق الشاعر حلمي سالم على ما حدث بسوريا بقوله "إن الحلف بين التشدد... الديني والاستبداد السياسي يجب أن يقاوم"، في إشارة منه إلى أن حادث اللاذقية، هو امتداد للتحالف المزعوم بين السلطة والإخوان المسلمين في مصر ضد الإبداع !!

هذه المعالجة الإعلامية المستندة إلى اختلاق القصص والشوشرة تأتي فى إطار الضغط على الحكومة وابتزازها إعلاميًا، إذ لم ينفك دعاة التنوير يذكّرون صانع القرار في مصر، أن القاهرة ما زالت تتبوأ موقع الريادة الثقافية في العالم العربي، وأن ما يحدث فيها نجد صداه فى العواصم العربية الأخرى، وانطلاقًا من هذه المقدمة، عمدوا أولاً إلى تحريض مثقفين عرب، على مقاطعة معرض القاهرة الدولي الأخير للكتاب، فالمقاطعة -حال نجاحها- تعني تراجع المكانة الثقافية لمصر، والتي قد تفسر على أنها رد فعل، على مصادرة الروايات الثلاث، وهذا من شأنه أن يمهد السبيل نحو إملاء شروط دعاة التطبيع مع "أدب المراحيض" على الحكومة. وعندما شهد المعرض إقبالاً غير مسبوق، وشعر دعاة المقاطعة بضآلة تأثيرهم، لجئوا مجددًا إلى الشوشرة والإساءة إلى سمعة مصر بالخارج، عن طريق بعض مراسلي الصحف العربية، المرتبطين مهنيًا ومصلحيًا بهؤلاء الدعاة، ونذكر هنا وعلى سبيل المثال لا الحصر هذا العنوان الذي نشرته الحياة الدولية فى (٢٠٠١/٢/٩): "مثقفون مصريون غير متفائلين حيال المستقبل.. هل ستفقد الثقافة المصرية ريادتها في ظل الرقابة؟" وكذلك هذا العنوان "مصر: الغيطاني يفكر في اعتزال الكتابة والسيدة البيضاء... يصادر من معرض الكتاب" (الحياة فى ٢٠٠١/١/٢٧).. وتاليًا عمدوا إلى اصطياد حادث الروائي السوري، محاولين تصويره على أنه هجوم "ظلامي" على "التنوير" وأنه جاء استجابة فورية و تلقائية، للازمة الاخيرة بوزارة الثقافة المصرية، للشوشرة أيضًا على ريادة القاهرة، عقابًا للوزير الذي باغتهم بانقلابه على "رفاق الأمس".

كانت الرسالة التي شاءوا إيصالها للحكومة هي: إما الفضيحة.. وإما إعادة "أبو شادي" إلى منصبه.

قد يحسن البعض الظن بهم ويحسب، أن حملتهم كانت غايتها كما يزعمون، حماية الأعمال الإبداعية من المصادرة، غير أن تصريحاتهم للصحف أجمعت، على أنه كان بوسع الوزير، سحب الروايات الثلاث من الأسواق، دون أن يلجأ إلى إقالة "أبو شادي"!!، أي أن الروايات الثلاث التي صودرت لا تعنيهم، وأن ما يعنيهم فحسب هو الرفيق علي أبو شادي، فالمعركة إذن كانت من أجل الدفاع عن "النفوذ" أو عن الكرسي داخل وزارة الثقافة، وليس عن حرية "الإبداع" الذي تتعقبه الدولة بحسب زعمهم.

ولقد نحَّى دعاة التنوير المنحى نفسه، أثناء أزمة وليمة لأعشاب البحر: تخويف الحكومة وابتزازها أو إرهابها لحملها على التخلي عن مساءلة إبراهيم أصلان وحمدي أبو جليل بصفتهما المسؤولين، عن نشر الرواية التي أساءت لله ورسوله وكتابه العزيز. فعندما أحيل أصلان وأبو جليل للنيابة العامة للتحقيق معهما، صدرت صحيفة أخبار الأدب في عددها "٢٠٠٠/٥/٢٨" بعناوين "إرهابية" تضمنت تحذيرات واضحة للسلطة، وابتزاز لم يسبق له مثيل في تاريخ المعارك الفكرية في مصر، منذ معركة "الإسلام وأصول الحكم" للشيخ علي عبد الرازق عام ١٩٢٥، ففي صفحة (٦) كانت العناوين الرئيسية على هذا النحو:

إبراهيم أصلان لم يطلب اللجوء السياسي حتى الآن: لكنه لن يقبل أن يكون سجينًا في مصر.

العناوين جاءت إبرازًا لتصريحات أصلان للجريدة في صورة حوار أجراه معه محررها، من على مقهى "الشمس" المجاور لمبنى القضاء العالي، والذي نقتطف منه هذا الجزء الخطير:

"عم إبراهيم.. هل تفكر فعلاً في طلب اللجوء السياسي لدولة أوروبية ؟!

-كانت إجابته دقيقة ومخيفة:

حتى الآن لا.. لكن إحساسي ينتظر ما ستسفر عنه الوقائع والأمور.. ولن أقبل أبدًا أن أكون سجينًا في مصر!!"

هذا الكلام بالتأكيد بالغ الخطورة، إذ أنه يستخدم التهديد بـ "طلب اللجوء السياسي" للضغط على السلطة التنفيذية، وحملها على التدخل في شؤون السلطة القضائية. جريدة أخبار الأدب وفي نفس العدد، واصلت استخفافها بهيبة الدولة وصعدت من لغة التهديد والوعيد، إذا لم تغلق السلطات المصرية "ملف أصلان": ففي صفحة (٣) وتعليقًا على قيام بعض مؤيدي أصلان، بتقديم مذكرة تضامن معه إلى النائب العام، كتبت الصحيفة قائلة "إذن إما أن يغلق التحقيق مع أصلان وأبو جليل أو يستمر مع مئات المثقفين. هذه هي الرسالة التي يحاول المثقفون تأكيدها".

هذا الصياح وهذه الشوشرة كان الهدف منها، إحراج النظام السياسي المصري أمام الرأي العام الغربي، وتقديمه في صورة "المعادي للإبداع"، لسابق علمهم أن هذه الصورة، عادة ما تستثير الغرب، وتخيف النظام من أن تؤدي هذه الشوشرة الى إضعاف مكانته السياسية والتفاوضية أمام المؤسسات الدولية، خاصة المانحة للقروض والمساعدات.

ويبقى أن نشير هنا إلى أنه من أهم النتائج، التي استخلصت من الأزمتين الأخيرتين (أزمة وليمة لإعشاب البحر، وأزمة فاروق حسني مع أبو شادي)، هي استجلاء حقيقة النشاط الطفيلي، لأدعياء الثقافة في مصر، ففي الحالتين كان الدفاع فى حقيقة الأمر، ليس عن الإبداع أو حرية الرأي، وإنما كان عن أصلان أو أبو شادي "الموظف" - وليس "المثقف" أو المبدع - الذي يملك سلطة اتخاذ قرار نشر الأعمال الأدبية بوزارة الثقافة، إذ أن الدفاع عنهما كان فى واقع الحال دفاعًا عن مصالح المنتفعين والمتطفلين على مهنة الإبداع، ولقد كشفت الأزمتان أيضًا، أن الولاءات لم تعد للأيديولوجيات أو للأفكار أو للتصورات أو لحرية الرأي والإبداع، على نحو ما كانت عليه في خمسينيات وستينيات القرن الماضي، وإنما باتت للأشخاص من ذوي النفوذ والسلطة،

مما ساعد على استفحال ظاهرة "الشللية" داخل مؤسسات الدولة، وتطور الأمر إلى أن احتلت "الشللية"، موقع القيمة "الأخلاقية والسياسية"، والتي يتسابق أدعياء التنوير في مصر، أن يقدموا لها فروض الولاء والطاعة، ويبذلون من أجلها التضحية بكل ما هو عزيز وغال، حتى وإن جاءت على حساب الوطن: حاضره ومستقبله.

* * *

# الفصل السابع

# وتبقي كلمة ..

# من محنة التنوير إلى محنة الحداثة

بات من الأهمية بمكان أن نضع حدودًا وفواصل بين مفهومي "التحديث" و"الحداثة"، إذ إن الخلط بينهما أصبح أمرا شائعا، و يكاد يكون مسلما به أيضا، رغم أن هذا الخلط لم يكن عفويا أو بريئا أو بحسن نية، و إنما كان من قبيل "استغفال" العقل العربي و العقل الاسلامي على وجه الخصوص . بل إن الأمر تجاوز الخلط إلى ما يشبه الاستقرار على احلال كلمة "حداثة" محل كلمة "تحديث"، لا سيما كلما تطرق الحديث إلى مشاكل العالم الإسلامي تحديدًا! كأن يقال مثلا : ان المجتمع العربي أو الإسلامي لن يرتاد آفاق النهضة إلا إذا أخذ بكل أسباب "الحداثة"! فيما توارى تقريبا السؤال حول ما إذا كانت الحاجة، هي في حقيقتها إلى "الحداثة" أم إلي "التحديث"؟!

قد يرى البعض أنه ليس ثمة ما يستحق تكبد مشقة بيان ما بين هذين المصطلحين من تباين على صعيدي المضمون و الدلالة . و هو رأي ـ حال الاطمئنان إليه ـ يعني إرساءً لهذه "القابلية للاستغفال"، و التي نربأ بالمسلم "الكيس.. الفطن" من الوقوع في حبالها : لقد كتب مؤخرا كاتب عربي متسائلا: "لماذا تقدم الغرب و ليس معه كتاب وسنة؟ و لماذا تخلف المسلمون؟ "[1]. إن غياب الوعي بالتباينات و التمايزات بين "الحداثة" و"التحديث"، يجعلنا وعلى غير علم التسليم بالنتيجة التي يريد الكاتب إيصالها إلينا وهي :" أن المسلم متخلف بإسلامه و أن الغرب متقدم بنصرانيته! " . رغم أنه لم يثبت أن ثمة علاقة بين "الدين" و"التقدم" ـ باعتباره "تحديثا" و ليس "حداثة" كما سيأتي بيانه تفصيليا لاحقا ـ : فعبادة البقر لم تعق الهنود من صناعة القنبلة النووية، ومن التفوق في قطاع إنتاج البرمجيات على العديد من الدول التي توصف بالمتقدمة. وبالمثل فإن عبادة "بوذا" لم يمنع اليابان من تحولها إلى عملاق، تجاوزت قامته

(١) خالص جلبي، جريدة الشرق الاوسط، لندن، ١٨/٩/٢٠٠٢.

الاقتصادية، القوة الاقتصادية الامريكية التي "لا تقهر" .

لا يجرؤ عاقل على الادعاء بأن التقدم النووي الهندي و الاقتصادي الياباني قد خرج من عباءة الثقافة الوثنية في كلا البلدين.

إن ضبط المصطلحات المستخدمة في توصيف "واقعنا الحضاري"، بات ـ في تقديري ـ درجة من درجات "الواجب الشرعي"، إذ إن فوضى الاستخدام في هذا الاطار قد يحمل عوام الناس على اتباع الضلالات، بل قد يقع في هذا "الضلال" ذاته، من يدرجون فيمن يوصفون بـ"النخبة المثقفة"، هذا إذا افترضنا حسن الظن بهم، أو أن "الزيغ" لم يدلف بعد إلى صدورهم. و لعلنا نتذكر ما كتبه قاسم أمين، في بداية القرن الماضي، عندما تساءل قائلا: "هل يظن المصريون.. أن أولئك القوم ـ يقصد الأوربيين ـ بعد أن بلغوا من كمال العقل و الشعور مبلغا مكنهم من اكتشاف قوة البخار، و الكهرباء، يتركون الحجاب بعد تمكنه عندهم، لو رأوا فيه خيرا؟ كلا!"[1].

ولا ندري ـ إزاء هذه "الخفة" أو هذه "العجلة" في تأمل التجربة الغربية ـ ما إذا كان العري و السفور و تخلي المرأة عن عفتها ( بخلع الحجاب ) ـ قد بات شرطا من شروط التقدم العلمي؟!

ومن هنا نعيد مجددا تأكيدنا على أن "التحديث" لا يعنى "الحداثة"، بل ينبغي أن نكون أكثر حذرا، كلما عرض علينا هذا المصطلح "الاخير"، فالأول يعني معايشة المجتمع روح العصر تكنولوجيا، ونقل ما ينقصه من خبرات علمية لانعاش امكاناته الصناعية والاقتصادية و الادارية و تطويرها، من خلال مشروع يتيح لهذه "المعايشة" أن تؤتي ثمارها التنموية، و في الوقت ذاته تتمتع بالحماية من السقوط في التبعية.

والتحديث على هذا النحو لا يثير ريبة أحد، ولا يستفز أية قوى اجتماعية،

(١) نقلًا عن جمال سلطان، جذور الانحراف في الفكر الاسلامي الحديث، مركز الدراسات الاسلامية، برمنجهام، بريطانيا، ط ١ عام ١٩٩١ ص ص ٥٨، ٥٩.

بل إن النظم السياسية عادة ما تستقي مشروعيتها، من رفع شعار "التحديث" لعلمها المسبق بأنه ذو قابلية و جاذبية لا تقاوم لدى الرأي العام.

المشكلة - إذن - ليست في التحديث بهذا المضمون و بهذه الدلالة، إنما في التغرير بالعقل المسلم، واستدراجه إلى التساهل، في تداول مصطلح "الحداثة" عوضا عن "التحديث" إما صراحة و إما ضمنا كما سيأتي بيانه لاحقا

و في هذا الاطار نشير إلى أن "الحداثة" - وكما اورده واحد من أبرز نقاد الحداثة في العالم العربي و هو د عبد العزيز حمودة - تعني باختصار:

" تدمير عمد النظام القديم "[١]

و بمعنى آخر و كما هو ثابت في ادبيات الحداثيين العرب، فإنها تعني:

"القطيعة مع الماضي".

ويرى حداثي غربي آخر و هو "س.م بورا" أن الحداثة لم تعد تكتفي بمقولة "تجاوز الماضي"، و إنما باتت تذهب إلى القول بأن

"الماضي خانق و لا بد أن يقذف به من فوق باخرة الحداثة "[٢].

و في دراسته حول "الإبهام في شعر الحداثة" و في سياق مقاربته بين مفهومي الحداثة و ما بعد الحداثة، يقول د.عبد الرحمن محمد القاعود:

"ما بعد الحداثة، مثل الحداثة، لا تعفّ عن تدمير محاولة الماضي.

وإذا تعذر هذا اقترحت زيارته بسخرية"[٣].

وبتحليل مضمون هذه المقولات نلحظ أنها، تحمل مفردات دالة على أن

(١) د عبد العزيز حمودة، المرايا المقعرة المحدبة (من البنيوية إلى التفكيك)، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، طبعة ١٩٩٨ ص ٢٩.

(٢) س.م بورا، التجربة الخلاقة، ترجمة سلافة حجازي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ط٢ عام ١٩٨٦ ص ١١٢.

(٣) د عبد الرحمن محمد القاعود، الإبهام في شعر الحداثة (العوامل والمظاهر وآليات التأويل)، عالم المعرفة، الكويت ط ٢٠٠٢ ص ٨٨.

الحداثة تيار يدعو إلى ممارسة العنف و العداء و الكراهية - ( لاحظ كلمات مثل تدمير، قطيعة، يقذف، خانق، سخرية.. ) - ضد هوية الامة و تراثها الديني والثقافي وبكل ما يربطها بأصولها الحضارية ( لاحظ كلمات مثل : النظام القديم، الماضي..)!

وفي هذا السياق أيضا نستعير هذه الشهادة من الحداثي الغربي " كريستوفر بتلر " عندما يلخص الحداثه بقوله :

إنها تضع " ما هو وهم و ما هو حقيقة على قدم المساواة "

و إنها تفقد " الثقة في كل نظام أو فلسفة أو مبدأ أخلاقي

أو عقيدة دينية ".. " و لا تقيم وزنا لتقاليد سابقة.. أو

لأعراف أدبية قارة.. ولا تلبي رغبات فطرية متواترة "(١).

فالحداثة لا تعترف بأية اعتبارات تميّز "الحقائق" عن "الاساطير"، و هي نقطة ارتكاز ثابتة ترتب عليها سلسلة من المواقف المبدئية تتمحور-في مجملها - حول تقديم تفسيرات لا غاية لها إلا اهدار أية هيبة أو وقار أو قداسة، للعقيدة الدينية و مطاردة تجلياتها الروحية و الأخلاقية، بعتبارها معطى (إنساني-خرافي) يجب مجابهته كأي اختراع إنساني!

ولعل ذلك هو ما أفصح عنه " شكري عياد"، عندما لفت إلى أن الحداثة تستهدف

"أنسنة الدين" أي إرجاع الدين إلى الإنسان و إحلال الأساطير

محل الدين.. وإرجاع المقدسات والغيبيات إلى جسم الإنسان "(٢)

و هو نفس المعنى الذي تؤكده الحداثية العربية "خالدة سعيد" في مقال

---

(١) نص ترجمه: عز الدين إسماعيل، في "جدلية الإبداع و الموقف النقدي"، فصول، المجلد العاشر العددان الأول والثاني (يوليو /اغسطس ١٩٩١) ص ١٤٧ .

(٢) شكري عياد، المذاهب الأدبية و النقدية عند العرب، عالم المعرفة، الكويت ١٩٩٣ ص ص ٦٦، ٧٦.

لها قالت فيه:

"إذا كانت الحداثة حركة تصدعات و انزياحات معرفية

قيمية فإن واحدا من أهم الانزياحيات وأبلغها هو

نقل حقل المقدس و الأسراري في مجال العلاقات و القيم الدينية و الماضوية إلى مجال الإنسان و التجربة و المعيش "(١).

ربما يوحي هذا الكلام ـ الذي كتبته خالدة سعيد في مطلع عقد التسعينيات من القرن الماضي (العشرين) ـ إلى أن "أنسنة الدين" في العالم العربي، بدأت مع هذا التاريخ،أو مع تعلق بعض النخب الثقافية العربية،بمفاهيم الحداثة الغربية، و الاعتقاد بـ"وحدانيتها" واتخاذها "صنما" والشهادة بأنه " لا شريك له"، في إعادة بناء الأمة، بعد فترة الانكسار التي تلت هزيمة عام ١٩٦٧، وسقوط الحلم العربي. وإنما أنسنة الدين و القرآن الكريم تحديدا ، بدأ قبل تداول مصطلح الحداثة، بخمسة عقود على الأقل، بدأ مع "في الشعر الجاهلي" لطه حسين عام ١٩٢٦، و"الفن القصصي في القرآن الكريم" لـ محمد خلف الله عام ١٩٤٦، و"أصوات المد في التجويد القرآني" لـ تغريد عنبر عام ١٩٦٥. و عندما انحسر هذا الاتجاه، مع صعود وتنامي المد الإسلامي الحركي، منذ منتصف السبعينيات، أعيد إحيائه تحت لافتات أخرى، كانت "الحداثة" أكثرها تداولا، لقمع أية قوى أو تيارات مناهضة لها، لا سيما بعد أن نظمت حملات إعلامية ضخمة، استهدفت شطر الناس في العالم العربي إلى فسطاطين : "حداثي" و "ظلامي"، وهي قسمة كان الهدف منها إرهاب خصوم "الحداثة"، بنسختها التخريبية لكل ما هو إسلامي. و كان أبرز تجليات تجديد فكرة "أنسنة الدين" وباسم هذا المصطلح الجديد (الحداثة) ـ بعد انقضاء ما يزيد عن ثلاثة عقود من توقفها المؤقت عند بعض المحطات ـ كانت مجموعة دراسات د نصر حامد ابو زيد، المدرس بكلية آداب القاهرة، التي تقدم بها في مايو من عام ١٩٩٢، لـ"اللجنة العلمية الدائمة" بالجامعة لنيل درجة "الأستاذ"، و أثارت في حينها معركة كبيرة امتدت من عام

(١) خالدة سعيد، "الحداثة و عقدة جلجامش"، قضايا و شهادات، نيقوسيا، شتاء ١٩٩١ ص ٢٧٣.

١٩٩٢ إلى عام ١٩٩٥. وزعم أبو زيد في إحدى دراساته بأن:

"الإمام الشافعي هو الذي أسس السنة..

وإنه -أي الشافعي- أسس لعروبة القرآن

وأسبغ صفة البشرية على القرآن الكريم

ووصفه بأنه منتج ثقافي.. و ليس وحيا

واتهم علوم القرآن بالرجعية ودعا إلى ما أسماه

تحرير الإنسان من عبودية الله تعالى"[1].

ولعله من الأهمية هنا الإشارة إلى أن مصطلح "الحداثة" -في المشهد الثقافي العربي- هو امتداد لمصطلح آخر ساد تسويقه بلا منازع له، حتى أواخر ثمانينيات القرن الماضي، و هو مصطلح "التنوير". وواقع الحال أن الحداثة حلت محل التنوير، منذ مطلع تسعينيات القرن العشرين، بعد أن أفرزت المواجهات الفكرية بين الإسلاميين و العلمانيين في عقدي السبعينات و الثمانينيات من نفس هذا القرن الأخير، عددا من الحقائق بشأن "التنوير"، وانتهت بإحالته إلى سلسلة المصطلحات، التي استقرت في الضمير و الوعي العربيين، على أنها مصطلحات "سيئة السمعة".

لقد استشعر العلمانيون العرب -بعد ما أصاب مصطلح "حركة التنوير العربي" ما أصابه من تشكيك في نواياه الحقيقية- بأن ثمة ما يتهدد "شرعية" حضورهم كـ"نخبة" تتصدر النشاط الثقافي العام، فنظموا في مطلع التسعينيات، عددا من الاحتفاليات المتباينة في آليات و طريقة التعبير عن أهدافها، لإعادة الهيبة و الاعتبار لمصطلح "التنوير":

ففي عام ١٩٩٠ نظم "معرض القاهرة الدولي للكتاب" و عقدت ندواته

(١) راجع دراسته "الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية"، دار سيناء للنشر، القاهرة ط ١٩٩٢.

ومؤتمراته، تحت شعار "مائة عام على التنوير". و في عام ١٩٩٢ احتفلت دار الهلال ـ كذلك ـ بمرور مائة عام على ظهور مجلة الهلال، و تم الاحتفال تحت شعار: " مائة عام على التنوير"، و في عام ١٩٩٣ كثر الكلام في وسائل الإعلام المصري و بشكل لافت و غير مسبوق عن قضية التنوير، و لأول مرة في تاريخ دور النشر في العالم، بادرت الهيئة العامة للكتاب بإصدار سلسلة من الكتب ـ كل يوم كان يصدر منها كتاب ـ و بثمن زهيد جدا (٢٥ قرشا مصريا! )

كانت جميعها تحمل عنوانا واحدا : "التنوير". و تحدثت في جلها عما أطلقوا علية "محنة التنوير"، و أجمعوا جميعا على "أن مشروع التنوير تحول على يد المد الإسلامي و اليقظة الإسلامية إلى "محنة للتنوير!!" و اللافت أيضا أن غلاف الكتب كان يحمل ـ بجانب كلمة "التنوير التي كانت ترد في مربع أسفل الغلاف وعلى يمينه ـ لافتة كبيرة تمتد بعرض الغلاف كله من يمينه إلى يسارة، مكتوب عليها كلمة "المواجهة"، في إشارة منها إلى مواجهة التيار الإسلامي الذي اتخذته "عدواً" لـ"التنوير".

فالحداثة، هي في واقع الحال، سليلة عائلة "التنوير"، من حيث البيئة التي أفرزتهما وهي أوربا أو من حيث الإيحاءات والمضمون المعرفي و هو العداء لأية سلطة لله ـ سبحانه وتعالى ـ على عباده. وبالنسبة لهذا العداء تحديدا فليس ثمة فارق بينهما : فالتنوير منذ ظهور "فرنسيس بيكون"، الذي تعود إليه جذور التنوير في القرن السابع عشر، إلى ظهور مفكري عصر التنوير في القرن الثامن عشر (فولتير، روسو، مونتسكيو، هيردر، ليسنج، شيلر، جوته، كانت)، وهو يحمل معنى واحدًا:

أن يحل آلهة التنوير (وهي العقل والعلم والفلسفة) محل الله و الدين.

إنكار الغيب و البعث والجزاء الأخروي.. والنفس ليست إلا حياة

الجسم، تفنى بفنائه.. وليس هناك وحي مقدس سوى الطبيعة، ولقد

انتزعت هذه الحركة من صدور الناس توقير مقام الإلوهية، و عندما

قامت الثورة الفرنسية على مبادئها قالوا آنذاك " إنهم أنزلوا الله من ملكوته مع إنزال أسرة البربون عن العرش "[١].

والذين يكتبون عن التنوير في عالمنا العربي فإنهم يقصدون هذا المضمون، يقول د.مراد وهبة ـ و هو واحد من أبرز المدافعين عن التنوير ـ:

"التنوير يعني أنه لا سلطان على العقل إلا العقل نفسه"

إذن لا غيب، ولا وحي، و لا شريعة، و لا إله و لا دين

فكل هذه السلطات لا يعترف بها هذا المضمون، الذي كتبه وهبة عن التنوير"[٢].

ولعل هذا التطابق بين المفهومين هو الذي حمل العلمانيين العرب على تجريب مصطلح "الحداثة" لتعويض خسارتهم الكبيرة فيما اعتبروه "محنة التنوير"، بيد أن الأول أصيب هو الآخر بمحنة أشد قسوة من تلك التي أصابت الثاني، مع أول صدام مباشر له مع الرأي العام ، عام ١٩٩٢، عندما اخضع د.نصر حامد ابو زيد، القرآن الكريم، لمناهج النقد الأدبي الحداثية (البنيوية والتفكيك)، في بعض دراساته التي تقدم بها لجامعة القاهرة، لنيل درجة "الأستاذية". والمحنة لم تأت فقط من هذه الجرأة، التي جعلت محكمة النقض المصرية، وهي أعلى هيئة قضائية في مصر، تقر حكما سابقا بردته و التفريق بينه و بين زوجته، وإنما جاءت أيضا من حجم "الجهالات"، التي تضمنتها دراساته و التي اعتبرت ـ في حينها ـ أكبر فضيحة علمية تعرفها الجامعات المصرية منذ نشأتها عام ١٩٢٤. لقد أحصى له، على سبيل المثال، د. محمد عمارة، ما يزيد عن ثلاثين خطئا تاريخيا وعلميًا، أدرجها تحت عنوان " قلة علم " و وصفها " بأنها لا تليق بأستاذ متخصص في دراسة و تدريس الإسلاميات"، وكان لافتا أن بعضها لا يقع فيها

(١) راجع د محمد عمارة، فكر التنوير بين العلمانيين والإسلاميين، دار الوفاء، القاهرة ط ١٩٩٥ ص ١٧.

(٢) المصدر نفسه ص ١٦.

طالب علم مبتدئ ( كان أكثرها إثارة للسخرية أنه ـ أي أبو زيد ـ استولد الإمام الشافعي في العصر الأموي، رغم انه، رحمه الله، ولد بعد نهاية الدولة الأموية بـ ١٨ عاما!!)[١]. فضلا عن قيامه بعملية تزوير فاضحة لنصوص اقتبسها، من دراسة سابقة للشيخ محمد أبو زهرة، صدرت عام ١٩٤٨ عن "أبي حنيفة"[٢].

كانت الحركة الحداثية العربية، حتى ذلك الحين، تنئى بنفسها بعيدًا عن أي صدام (أو تواصل) مع محيطها السياسي أو الاجتماعي، كانت محض فعل نخبوي استعلائي، كانت تتعمد بناء قطيعة جذرية مع الجماهير والرأي العام، إذ يقرر ذلك "أدونيس" ـ و هو أعلى الأصوات الحداثية العربية صخبا ـ بقوله: "ليس لي جمهور، و لا أريد جمهورا"[٣]، و في هذا الإطار يقول حداثي عربي آخر ـ وهو محمد عفيفي مطر ـ متسائلاً:

" من القارئ؟ أهو من يعرف القراءة و الكتابة؟

أم طالب الجامعة؟ أم المثقف؟ أنا لا أعرف القارئ

إنما أعرف ما أقوله أنا "[٤].

وفي تقدير محمد عبد المطلب ـ وهو بالمناسبة أديب معروف وقريب من الأوساط الحداثية العربية ـ أن هذا الاستعلاء:

"تضليل.. يستهدفه الحداثيون و يمارسونه عن اقتناع

كامل بسبب كفرهم بمبدأ التواصل أساسا"[٥].

بيد أن ما عرف بـ "أزمة نصر حامد أبو زيد"، أنزلت "الحداثة" من عليائها،

(١) راجع د محمد عمارة، التفسير الماركسي للإسلام، القاهرة، دار الشروق، ط٢ ٢٠٠٢ من ص ٧٦ إلى ٨٩.

(٢) راجع محمد جلال كشك، مجلة أكتوبر القاهرية، عدد ١٩٩٣/١١/١٤.

(٣) حوار مع ادونيس بمجلة الشروق ع١١ في ١٩٩٢/٦/٢٤.

(٤) في مقابلة معه بقناة "الجزيرة" الفضائية، برنامج "المشهد الثقافي"، الاثنين ٢٠٠٠/٣/٦.

(٥) د.محمد عبد المطلب، "مناورات الشعرية" دار الشروق، القاهرة، ط٢ ١٩٩٦ ص ص ٦٤،٦٥

واشتبكت ولأول مرة، مع الرأي العام من جهة، ومع مؤسسات الدولة (الرسمية والأهلية) من جهة أخرى، وشكلت في محصلتها النهائية أولى بدايات "محنة الحداثة" بالعالم العربي، إذ أنارت هذه الأزمة، ثلاث مساحات كانت تمثل ـ بالنسبة للرأي العام ـ مناطق مظلمة (أو غامضة)، في التعريف بأهداف وغايات الاتجاهات الحداثية العربية، أولها موقف الحداثة من الدين (إنكارها للوحي والنبوة). ثانيها الوزن العلمي لروادها والداعين لها (جهلهم بالحقائق العلمية والتاريخية الثابتة). ثالثها تخليهم عما تواضع عليه البحث العلمي من أخلاقيات (تعمد التدليس وتزوير النصوص لاستغفال عوام الناس وغيرهم من أنصاف المثقفين).

كان من أبرز النتائج المترتبة على هذه الأزمة، أن فقد مصطلح الحداثة صدقيته، بعد أن اتهم أبو زيد أكاديميا بـ "الجهل وتزوير النصوص" وقضائيا بـ "الردة"، وأكدت ما ذكره "أدونيس" وهو واحد من أكثر الحداثيين العرب تطرفا، عندما قال " إن الحركة الحداثية، تمتلئ بالحواة والمهرجين "[١]. بيد أن اكتمال المحنة التي أجهزت على "الحداثة"، في عالمنا العربي تقريبا، جاءت بعد إسدال الستار على قضية "أبو زيد"، بخمس سنوات، عندما أصدرت وزارة الثقافة المصرية، رواية "وليمة لأعشاب البحر" للسوري "حيدر حيدر"، وهي من النوع الذي ينتمي فنيا إلى ما يسمى بـ" أدب الجسد"، والأخير يمثل رافدا من روافد "الحداثة"، في الشعر والرواية، والمسرح، والسينما. ويرجع هذا النوع إلى أواخر ثلاثينيات القرن الماضي، عندما ظهرت مجموعة من الأعمال تناولت حياة "البغايا" وطقوسهن في العوالم السفلية والمخملية، ابتداء من اللبناني "توفيق يوسف عواد" في روايته "الرغيف" عام ١٩٣٩، ومرورا بالشاعر العراقي بدر شاكر السياب، في قصيدته "المومس العمياء" عام ١٩٥٣، وصولا إلى المصري نجيب محفوظ في ثلاثيته "بين القصرين" عام ١٩٥٦، و"قصر

(١) ذكر هذا النص ادوار الخراط، في كتابه " شعر الحداثة في مصر" دراسات وتأويلات، الهيئة العامة لقصور الثقافة، كتابات نقدية، القاهرة ط ١٩٩٩ ص ٦٦٢.

الشوق" و"السكرية" عام ١٩٥٧.

كان هذا المنحى -في بداياته الأولى- يتحفظ في الولوج إلى وصف "تضاريس الجسد"، بشكل مبتذل و رخيص و مسموم، على النحو الذي بلغه في الثلاث عقود الأخيرة من القرن الماضي باسم "الحداثة"، و يكفي في هذا السياق أن نعرض قائمة سريعة ببعض العناوين لهذا النوع من "الأدب":

"شهوة ملتبسة" لـ نضال حمرانة، "أوهام أيروسية" لـ مي زيادة، "لواطيات الجنابي" لـ عبد القادر الجنابي، "رائحتي شهية كالنعناع" لـ ليلى العثمان، "عن صبي يفوح جنسا" لـ غالب هلسا، "جسد سعاد حسني" لـ عناية جابر، "في سرير الرفيقة" لـ سعدي يوسف، "هكذا أفهم الجسد" لـ صباح خراط، "أنا و العادة السرية" لـ حميد العقابي، "اغتصبت في صباي" لـ خالد المعالي، ملح على ثدي يرتعش (خواطر سحاقية) لـ عالية شعيب، "حلمت بحيوان يضاجعني" لـ دنى طالب!!

ومع ذلك فإن هذا "التحفظ" -الذي ميّز جيل خمسينيات القرن الماضي- لم يعفه من مسؤولية التأسيس، لنوع من الكتابات تعتمد على "لغة الجسد"، و إطلاق حريته في تلبية شهواته، ووصف مواقعة الذكر للأنثى من جهة ومواضع العفة لديهما من جهة أخرى بلا حياء، و هو منحى يترتب عليه بالتبعية، الاستهزاء و الاستخفاف، بكل ما يعتبره معوقا من معوقات التعبير عنه، و على رأسها التقاليد الاجتماعية المحافظة، و الثقافة الدينية الحاضنة لها. ففي "بين القصرين" -التي كتبها نجيب محفوظ عام ١٩٥٦- يصف الأخير "ياسين"، و هو أحد شخصيات الرواية، عندما لمح جورب "زنوبة" -و هي واحدة من الغانيات اللاتي حشرهن محفوظ في روايته- معقودا فوق الركبة فراح يزعق داخليا:

"آه لو تغوص به الأريكة في الأرض مترا.. رباه

.. إن وجهها أسمر.. و لون لحمها المكنون أبيض...

أو شديد الميل للبياض.. فكيف يكون الورك؟

وكيف يكون البطن! يا هوه.. يا لطيف... (...)

و ما خفي كان أعظم: إني أدرك الآن لماذا يصلي

بعض الناس ركعتين قبل أن يبني بعروسه...

أليست هذه قبة؟ بلى، و تحت القبة شيخ

و إني لمجذوب من مجاذيب هذا الشيخ

... يا هوه... يا عدوي "[1].

و إذا اتبعنا هنا خطى "البنيوية"، و شرعنا في " ملء الفراغات و إنطاق الصوامت" في هذا النص، نلحظ أن محفوظ - عندما أطلق العنان لأحد شخوص روايته في وصف " جسد زنوبة" - يحشر "الصلاة" و هي تعبير عن استكمال دورة "الطهارة" عند المسلم، في هذا المشهد "الفاحش"، ثم يتسع المشهد - الذي لصقت الصلاة بسياقه العام - ليضيف إلى مفرداته الدالة على "الفحشية"، مفردات أخرى دالة على "الشركية"، مثل "تحت القبة شيخ، مجذوب من المجاذيب، ويا هوه.. يا عدوي"، و هي مفردات يستحضر ذكرها المناخ "الخرافي - الأسطوري"، و طقوس الجهلاء من أهل البدع فيما يسمى بريف مصر و قراها و بعض مدنها بـ"الموالد". إن هذا المشهد ( ياسين و هو يسترق النظر لجسد زنوبة ) - كان ممارسة "سرية" و هو عمل يستبطن بوعي او بغير وعي كراهية لـ" الشرعية"، التي يراها أي نشاط "سري" بأنها قيد على خروجها إلى "العلانية"، و من هنا جاء النيل من "الصلاة"، باعتبارها دالة على "الشرعية الدينية"، التي تنظم - في عالمنا الإسلامي "علاقات الجسد".

و رغم أنه في سبعينيات القرن الماضي، ومع ما لاقته الحداثة من تبني و ترحاب و دعاية، قد تنامت النظرة إلى هذه "القوالب الفنية"، باعتبارها انساقا فنية تنتمي، إلى منظومة التقاليد القديمة، التي تقتضي الحداثة تجاوزها بل و تدميرها، إلا أن الأعمال الروائية - التي رضعت من ثدي الحداثة واتخذت

(١) بين القصرين، مكتبة مصر، الفجالة، القاهرة، د.ت، ص ص ٧٠، ٧١.

من "الجسد" قوام موضوعها الأساسي - أبقت على هذه الكراهية لـ"الشرعية الدينية"، بل واتخذتها هدفا انتوت انجازه. ولنتأمل هذا النص للقاصة الكويتية عالية شعيب، في قصتها القصيرة "ملح على ثدي يرتعش"، تروي بين سطورها تفاصيل علاقة سحاقية:

"بدت بأنفها الصغير المنتصب وشعرها القصير وكأنها قد قررت ولم يعد يعنيها الأمر.

تخيّلت ثدي مقابل ثدي وأصبع مقابل أصبع وفرج مقابل فرج؟ تفجّر في رأسها

نداء المؤذن العجوز للصلاة هناك، حيث تكون في فراشها حينئذ تكتم صراخ

بركان الفخذين حين يلوّن الغطاء الورديّ بحممه فتتأوّه الستائر الرشيقة،

تلتفّ السماء ببوشيّة تصير لها النجوم نوافذ"

في هذا النص لم تكن المفردات التي استخدمتها عالية شعيب، ذات دلالة رمزية ملتبسة، وإنما كانت تفوح صراحة و مجاهرة، إذ أوردت كلمتي، "المؤذن" و"الصلاة"، في الوقت الذي شرع فيه الجسد ممارسة حريته. فالكلمتان لهما حمولتهما الرمزية الدالة على "الدين"، وكلمة "العجوز" التي جاءت نعتا للمؤذن، نشتم منها رائحة الإيحاء إلى الماضوية و العجز و عدم القدرة على التأثير، و رغم ذلك يستجيب الجسد (لهذا الماضي العجوز) و يكتم رغبته في استكمال التجربة. بعض المفردات أفصحت عن هذه "الاستجابة"، لم تكن صادرة عن نفس "أوابة"، فالأخيرة لم تكن تضمر أية احترام أو توقير للمؤذن "تفجّر في رأسها نداء المؤذن العجوز للصلاة"، فالجملة "تفجر في رأسها"، هي البديل الرمزي عن "الصداع" في أكثر مراحله إيلاما، فـ"الاستجابة" جاءت تلقائية، تعبيرا عن الشعور بالخوف من افتضاح الفعل، في مجتمع يستقي ثقافته، من مرجعية تحرم السحاق. فالنص في مجمله يضمر إدانته، للخطاب الديني الإسلامي، ويعتبره خطابا قمعيا، يقمع حرية الجسد في ممارسة مشاعته الجنسية، ولذا عمدت إلى الإساءة إليه، عندما شرعت في النيل منه، و ذلك بنقض طهارة "المؤذن"،

بحشره وسط مشهد سحاقي يبعث على الغثيان "تخيّلت ثدي مقابل ثدي وأصبع مقابل أصبع وفرج مقابل فرج ؟ تفجّر في رأسها نداء المؤذن العجوز للصلاة هناك "

وفي موضع آخر تصف "عالية شعيب"، حركات و سكنات و همسات، إحدى طرفي العلاقة و هي تشتعل اشتهاء:

"قالت لها الأخرى ببرود: "ما رأيك بفراش دافيء الليلة ؟"، لم تترك لها حيزاً للسقوط

، أرادت أن تضعف فتصفعها، أن تحتجّ أو تبصق، لكن عاد المؤذن يردد عبارته الأخيرة : "الصلاة خير من النوم"، تضاءلتْ وورد الشفتين يغمرها، تخيلت طعمها. وهي تهوي في ذلك البئر المظلم، استرخت، تأملت نفسها تهوي، تسللت بخبث خلف المؤذّن في برجه العالي أحكمت عقد رباط أبيض على عينيه، تركته يكمل شهقته الأخيرة، ودعته لنوم جميل. بينما هي تهبط درجات السلّم ذات الرائحة العتيقة، تركت ملابسها تسقط وجسدها يفلت من أصابع بعضه ويتحرّر، ووجهها يتدحرج. علّقت ذراع في نصف مسمار وتركت ساقاً تعيد تحقيق صورتها الأخيرة على درجة مكسورة، وتتباهى. دخل الهواء الأزرق في بركان الفخذين وخرج من فوهة عنقها، فانتشت".

ورغم أن عالية شعيب حاولت فيما يبدو، أن يحذو هذا النص حذو، ما هو مألوف في تقنيات السرد الحداثي، خاصة في استدارة بنية النص أو في انفتاحه، إلا أنها تعثرت في انجاز ذلك، فتبدى لنا النص كـ"بنية مغلقة" لا تحتمل تعدد القراءات و التأويلات، بسبب تجاور المساحات بين الجمل و المشاهد المتعارضة، ما يجعل مقاربة النص أو إنارته من الداخل أمرا يسيرا : ففي السطر الأول هذا العرض " "ما رأيك بفراش دافيء الليلة ؟"

هو عرض لـ"النوم" في فراش العشيقة، و رمز دال على الرغبة في ممارسة الرذيلة معها، و في السطر الثاني مباشرة نقرأ " لكن عاد المؤذن يردد عبارته الأخيرة: "الصلاة خير من النوم"، و من هنا يمكننا إعادة قراءة النص على هذا النحو "الصلاة خير من النوم في فراش العشيقة و ممارسة الرذيلة معها".

قد يعتقد البعض أن هذا التأويل، يعني أن النص يتبنى الدعوة، إلى الاعتصام بالدين ضد هذا الانفلات الأخلاقي، و هذا ليس صحيحا، إذ إن من مقتضيات "تقوى القلوب"، هي "تعظيم شعائر الله " لقوله تعالى ﴿ذلك و من يعظم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب﴾ الآية ٣٢/الحج .. فأي تعظيم للصلاة -داخل النص -و القاصة تلصقها على لوحة تنضح بالعري وبالمفردات التي تهتك ستر العورات ( تبصق.. تركت ملابسها تسقط.. وجسدها يفلت من أصابع بعضه ويتحرّر.. بركان الفخذين.. رغبة امرأة لامرأة.. الرجال الذين سال لعابهم على شمع ركبتها.. جسدها الشهي..رفعت نصفها الأعلى.. فاتحة فخذيها.. تقبل قدميها أصبعا أصبعا..). أي توقير للصلاة وهي تحشرها في سياق يتفجر فحشا "تخيّلت ثدي مقابل ثدي وأصبع مقابل أصبع وفرج مقابل فرج؟"؟!

هذا على صعيد تراكيب الجمل و المعاني المجردة للكلمات، أما على صعيد الدلالات و الإيحاءات الرمزية، فإن النص كـ"نسق أدبي"، وثيق الصلة بالأنساق الأخرى "غير الأدبية". إذ أنه يتبنى موقفا سياسيا و فكريا، من علاقة الدين بالمجتمع في بنيته الكلية ( نظم و مؤسسات سياسية، نظام اجتماعي و قيمي و أخلاقي سائد، و نحو ذلك ). فإحدى طرفي العلاقة تتحدث الإنجليزية (دلالة على الغرب):

"كانت الأخرى عارية تماما، ممدة على الفراش، قالت لها بالإنجليزية : تعالي قربي!."

النص يفصح عن علاقات المد و الجزر بين الشرق الإسلامي و الغرب المسيحي، فالأخير ماانفك يغرر بالأول و يدعوه للالتحاق بثقافته :" تعالي قربي!"...ويتدرج هذا العرض من الدعوة إلى الاقتراب.. إلى الدعوة للنظر و تفحص بضاعته الفكرية و الثقافية و الأخلاقية : "فاتحة فخذيها أكثر :"تعالي و أنظري". و تأتي الدعوة إلى ممارسة السحاق مع فتاة عربية كرمز دال على هذا التغرير باعتبار أن "السحاق" قد بات عنصرا أصيلا من مكونات الغرب الثقافية .

يضع النص المجتمع العربي في علاقة صراعية (مزعومة) مع الإسلام . ففي

حين يرغب الأول ـ كما يبدو لنا في النص من كلمتي "اقتربت" .. "حدّقت" .. دلالة على تنامي الرغبة الداخلية للاستجابة ـ في أوربة قوامه العام، فإن الثاني يقمع فيه هذه الرغبة من خلال رد فعل المؤذن، و الذي عبرت القاصة من خلاله عن رأيها، في أن الخطاب الديني، يتعاطى مع "رغبات" المجتمع التي تزعمها في الاحتذاء بأوربا بـ"احتقار" : "بصق المؤذن من أعلى سحابته". و لنتأمل النص مكتملا :

"اقتربت، واقفة في مواجهة الفوهة، حدّقت، قال لها اللحم : هل تجرؤين؟ بصق المؤذن من أعلى سحابته، شعرت ببصاقه البارد على خدها، قال :" أرى أنثي".

و القاصة تستقي من الرؤية النسوية العلمانية العربية ـ التي ترى في المجتمع العربي مجتمعا ذكوريا يمارس "قوامته القمعية " على المرأة ـ رؤيتها في أن علاقة الإسلام بالمجتمع، هي علاقة "ذكورية قمعية" مشابهة، فالأول لا يرى في الثاني إلا "أنثى"، بكل ما تحمله هذه الكلمة من معاني كثيرة مثل : عورة، ضعف، حاجتها إلى القوامة و الحماية و الوصاية .. إلخ، و كما ورد على لسان المؤذن بلهجة تحذيرية صارمة :" أرى أنثى".

يدّعي النص أيضا أن المجتمع العربي أنتقل من مرحلة "الإعجاب" بالغرب: "رفعت نصفها الأعلى فاتحة فخذيها أكثر (تقصد المرأة الأجنبية)، حّدقت فيهما (تقصد المرأة العربية)، و تلك في حّمى اللحظة :" وماذا بعد؟"، ببرود و تنظر جيدا في الفوهة البيضاوية : أرى امرأة لا يمكنها أن تكون.... إلا أنثى" .. إلى مرحلة الحب و الولع و الهيام في التقاليد و الثقافة الغربية :" .. و اتجهت لحقيبتها، حملتها و جلست على حافة النافذة. بدأت تغني :" شايف البحر شو كبير، كبر البحر بحبك، شايف السما شو بعيدة، بعد السما بحبك.. ". إلى مرحلة الاستسلام لهذه الثقافة " نهضت الأخرى، أشعلت سيجارة و جلست عند قدميها، لا زالت تهممهم بأغنية فيروز.. و تلك تفك رباط حذائها الجلدي الأسود"

إن عالية شعيب تختزل تطلعات المجتمع العربي إلى الحرية، رمزيا في تطلع "جسد المرأة" في ممارسة حريته، و هذا شأنها.. تختزل ما تشاء رمزيا في ما

تشاء، غير أن الظاهرة التي تلفت دائما، هي أنها تضع رموزاً إسلامية لها قداستها و مكانتها الروحية عند المسلمين، في سياق يعوزه تعظيم شعائر الله و حرماته:

"أخرجت مصحفا عربيا بحجم الكف، قبلته، أمسكت به بكلتا يديها

، قالت بالعربية : هل تعرفين هذا؟.. لم تنظر الأخرى بل بدأت تفك

خيوط الفردة الأخرى. "هذا مصحف أبي أعطاني إياه حتى يحميني

، هل لديك مثله؟... بدأت تجردها من جواربها.

"سأقرأ لك آيات أحبها من سورة يوسف.."،

وكانت تقرأ لها و الأخرى تقّبل قدميها أصبعًا أصبعًا، و المؤذن قد نام على سحابته البيضاء"[١].

و نحو هذا المنحى لم تبتعد كثيرا، ابنة بلدها "ليلى العثمان"، و لنتأمل هذا النص من قصتها القصيرة "رائحتي شهية كالنعناع" :

.. ينتصب في زاويـة الغرفة جسد، ظله على الجدار عنق رجل. رأس رجل.

النور القادم من الحمام يضاعف المشهد. ألمح كفّين كبيرتين مشرّعتي الأظافر

تمتدان كالسيوف نحوي. هـل جاء حقيـقة ليغتالني! أم لينالني عنوة كذلك

اليوم الذي آمن فيه أننا نساء "حرث لهـم". مـارس حـقه اغتصابا قاسيا.

سحقني. تـركني ملوثـة في الفراش أنزف دمعي. و خـرج منتصراً"[٢].

نلحظ هنا أن القاصة لم تخف تهكمها، من إيمان الرجال بالآية الكريمة ﴿نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنّى شئتم﴾ البقرة / الآية ٢٢٣، بل وتحمّل الإيمان بها، مسؤولية إتيان النساء عنوة واغتصابهن، و نلحظ أيضا أن الجزء

---

(١) نشر على موقع "النفزاوي نت" وهو موقع متخصص في نشر الأعمال الأدبية الجنسية، للأدباء العرب.

(٢) نفس المصدر.

(المحرف) من الآية، وضع في سياق يجعله محاصرا بمفردات تفوح وحشية ( اغتصاب، سحق، ملوث، نزف )، إمعانا في الإساءة للآية، بوصفها "المبرر الشرعي"، لممارسة العنف ضد المرأة.!

إن الفارق بين الجيلين (الذي عاش وكتب في النصف الأول من القرن الماضي، ونظيره الذي مارس الكتابة في نصفه الثاني)، كان في تمترس الأخير بـ"المجاهرة بالمعاصي"، باعتبارها "فعلا حداثيا"!، فيما بينت التجربة، أنها كانت لإخفاء الضعف المهني والفني، الذي كان قاسما مشتركا لجل هذا الجيل. يقول الشاعر المصري فاروق جويدة :

"منذ شهور تلقيت مجموعة قصصية لكاتبة..

وعندما بدأت أقرأ فيها، اكتشفت أن الكاتبة

، غير قادرة على صياغة جملة عربية سليمة..

وكانت أفكارها مشوشة.. والقصص جميعها

تنحصر في تجربة امرأة تمارس الجنس مع نفسها "(١)

ثم أنه كان هناك بعد "تبشيري - غربي"، ساعد على إنعاش مثل هذه "المجاهرة"، يفسر ذلك فاروق جويدة بقوله:

"..إن هذه الكتابات تجد صدى واسعا في الدوائر الغربية

حيث تترجم كل يوم، ويتلقى أصحابها التهاني والورود

والدعوات ويشاركون في المؤتمرات، والسبب في ذلك

أن هناك تجارة رابحة في الغرب الآن ويستطيع

أي كاتب عديم الموهبة، أن يقدم نفسه من خلالها

(١) الأهرام المصرية، ٧/٥/٢٠٠٠.

أن يكتب في الجنس و لغة الجسد.. أو يهاجم الإسلام "[١].

ففي ووقت مبكر من سبعينيات القرن الماضي، كتب المغربي "محمد شكري" روايته "الخبز الحافي"، سجل فيها المؤلف "سيرته الذاتية"، وتجربته في ممارسة الجنس مع البغايا و غيرهن...، و حياة التشرد التي عاشها، وكيف انخرط خلالها في معايشة كل طقوسها و مفردات حياتها اليومية، من جنس وشذوذ ومخدرات وغيرها، و الرواية بالمعايير الأدبية ضعيفة فنيا، ومبلغ القول فيها أنها "رواية ساقطة"، تحكي ذكريات رجل شاذ جنسيا، و لأنها كانت صادمة لمشاعر المسلمين، رفضت معظم دور النشر العربية نشرها، فيما وجد فيها الغرب "صيدا ثمينا"، يمكن توظيفه بوصفها "شهادة إدانة" عربية لما يعتبره الغرب "تقاليد إسلامية"، حيث ترجمت إلى الإنجليزية، و الفرنسية، فيما تكبد المستشرق الياباني "نوتوهارا"، مشقة السفر من اليابان إلى المغرب ، لزيارة "محمد شكري" عام ١٩٩٥، ليعمل على ترجمة الرواية ، و يطلب إليه ان يرافقه في زيارة الأماكن التي وصفها في "الخبز الحافي"!! ، في الوقت ذاته يسارع الإسرائيليون إلى الالتحاق، بطابور المهتمين بالرواية و مؤلفها، ممثلين في "دار الأندلس" الإسرائيلية التي ترجمتها إلى العبرية.[٢] بل إن الجامعة الأمريكية بالقاهرة ـ قبل منع تدريسها إثر احتجاجات طلابية واسعة في العام الدراسي ٩٨/ ٩٩ ـ أدرجتها بين المناهج المقررة على طلابها ( مادة الأدب العربي )!. بيد أن تجربة الروائي المصري "رؤوف مسعد" ، تعتبر نموذجا فريدا ، يمكن من خلالها تعرية ما تدعيه " الحداثة عموما"، من استقامة معاييرها إزاء التقاليد الدينية، باعتبارها إحدى تجليات الماضي، الذي يجب تجاوزه و تدميره. فالحداثة، كما يفترض، لا تفاضل دينا على آخر.. تتساوى عندها الوثنية مع التوحيد. فعندما يتمرد رؤوف مسعد على "المسيحية" و يقرر مقاطعة الكنيسة نهائيا ـ رغم كونه ابنا لقسيس بروستانتي ـ و يعتنق "الماركسية"[٣]، فهو تحول يتسق مع

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) موقع الجزيرة نت، الثقافة و الفن، في ٢٠٠١/١/٢٨.

(٣) راجع مقدمة حوار أجرته معه صحيفة البيان الإماراتية في ٩/ ٩/ ٢٠٠١.

حداثيته ( أي التحول من "الدين" إلى "اللادين" )، فالدين كما أسلفنا خارج نطاق الحسابات الحداثية، و هو خروج يدفع بالحداثي، إلى نقطة محايدة تنعدم عندها نزعة المفاضلة بين الأديان، و لا يدخل إليه مدافعا عنه، وإنما لـ" القذف به من فوق الباخرة".. على حد تعبير الحداثي الغربي "بورا". غير ان مسعد يتخلى عن هذا "المبدأ الحداثي"، ويكتب روايته " مزاج التماسيح " و هي رواية طائفية، تتحدث عما اعتبره "مظالم يتعرض لها المواطن القبطي المصري، على يد المسلمين"!!.

هذا التزاوج بين (الطائفية و الحداثة)، كان واحدا من العناصر النشطة، التي قوضت الحداثة العربية من داخلها، لا سيما عندما تتسع لتشكل، جبهة طائفية عابرة للحدود، وضد دين بعينه و هو الإسلام، و المثير ان هذا التزواج، نكتشفه أيضا في تواتر المواقف وتشابهها : فبعد "الخبز الحافي" و ما لا قته من حفاوة بالغة، من الدوائر الثقافية الغربية، يصدر رؤوف مسعد روايته "بيضة النعامة"، وهي رواية مترعة بالمشاهد الجنسية الشاذة، و تنتمي إلى فصيل "الخبز الحافي"، إذ يبدو أن مؤلفها يروي من خلالها "سيرته الذاتية". يقول الناقد الحداثي العراقي عبد الله إبراهيم:

"يتركز النص (بيضة النعامة)، حول التجربة الذاتية
لرؤوف مسعد، التي تعرض بلا ادعاء و لا غواية
ايديولوجية، يريد المؤلف أن يبحث في مشكلة الجسد
، و ذلك يقتضي كتابة تاريخ روائي لجسده هو..
"حيث" يتوحد الراوي مع الشخصية و التي
هي المؤلف، فيظهر الثلاثة في كل واحد بحثا
عن الطبيعة المتموجة و الوعرة للجسد، إلى درجة
يمكن تجاوزا القول إن "بيضة النعامة"، سيرة جسد "

حتى الآن يتضح أن المؤلف كتب "خبرته الجنسية" في صورة روائية، و هي في ذلك تلتقي مع "الخبز الحافي"، فإذا كان المؤلف في الأخيرة يسرد حكاية "تأجير جسده" للأجانب بحثا عن "لقمة العيش"، فإن رؤوف مسعد يروي تجربته، فقط تمجيدا لمبدأ اللذة، و تبجيلا للمتعة : فبعد أن عاد عبد الله إبراهيم وأكد على أن "بيضة النعامة"، هي السيرة الذاتية للمؤلف:

"الانعطافات الحسية و العلاقات الجنسية .. تعرض
بلا موارية، تتناثر هنا و هناك، و جميعها أفعال انتهاكية
جريئة، يعاد إنتاجها بوصفها عناصر من سيرة ذاتية
استكملت شروطها التاريخية، و أنجزت ذاتها في الزمان
، و لم يعد الخداع ممكنا في عرضها طبقا لشروط الأعراف الاجتماعية"

بعد هذا التأكيد، الذي أدرج في سياقه، أن المؤلف استوفى الشروط التاريخية و المكانية، التي "تؤهله" لسرد هذه السيرة بكل انتهاكيتها لـ "استقامة الفطرة الإنسانية" و لثقافة العفة التي يستمسك المسلمون بعروتها الوثقى، بعد ذلك يقف "إبراهيم" أمام هذه الممارسات الجنسية الشاذة، بخشوع و تبتل! باعتبارها فعلا حداثيا لا يعير اهتماما للأعراف السائدة، و ما يهمنا في هذا الإطار هو تسجيل هذه الشهادة الصادرة من هذا الناقد الحداثي، على أن الرواية "فعل فاضح"، وإن كانت في رأيه "رائعة" من روائع الأدب الحداثي العربي إذ يقول :

" تتضاءل الأشياء في العالم إلا بما لها علاقة بالجسد
وتظهر ممارساته المثلية أو السوية بوصفها جزءا
من تاريخية وجوده الطبيعي، و ليس ثمة حرج
، إذ لا خوف و لا موارية. و النص يطور تمجيدا
متصاعدا لمبدأ اللذة، و تبجيلا للمتعة، و هو لا
يخوض جدلا حول ذلك، و لا يعرض حججا.

إنما ينهمك بالفعل الجسدي، وكأن الجسد يكتب
تجربته و يمحوها و يعيد كتابتها ، ولهذا فالنص
لا يوقر الذاكرة، ولا يعطي أهمية تذكر لثقافة
اجتماعية ترسب فيها ضغوط قاهرة و قامعة،
يتفكه بسخرية من ذلك، إذ يطرح الجسد عنفوانه المتنوع"[١].

وواقع الحال، أن هذا الوصف، هو تعبير عن ممارسة متحررة من البديهيات، التي يتباين بموجبها عالما الإنسان و الحيوان ، و تحمل على القبول بـ"المشاعة الجنسية" عند "البهائم"، فهي قد تخلت طواعية عن التكريم الإلهي لها ، بل ربما نقف أمامها، و قد اخذتنا الحيرة ـ بشأن تصنيفها ـ كل مأخذ. فإذا كانت قد تخلت عن إنسانيتها، فإنه من الصعوبة علينا ان ندرجها فيما هو دون ذلك من الكائنات الحية، إذ لم يثبت علميا و لا بالمشاهدة اليومية، أن "البهائم" تقيم علاقات "جنسية مثلية" فيما بينها!

و بغض النظر عن اتهام المؤلف بأنه أخذ الرواية بالكامل، من مصدر غربي (من إحدى روايات هنري ميللر)[٢]، فإن الرواية على هذا النحو، كان من الطبيعي أن تصادر من الأسواق العربية، و لكنها لاقت الترحيب نفسه، الذي حظيت به "الخبز الحافي" في الأوساط الثقافية الغربية، حيث تم ترجمتها إلى الفرنسية في باريس!

وفي هذا السياق أيضا، فإن الروائية الكويتية ليلى العثمان، والمعروفة بكتاباتها الجنسية الفاضحة، ترجمت جل أعمالها إلى الإنجليزية و الروسية واليوغسلافية والصينية، و الصربو كرواتية و نشرت روايتها في مجلات متخصصة في بريطانيا

(١) هذه الفقرات مختارة من دراسة له بعنوان "السيرة الروائية: إشكالية النوع و التهجين السردي"، منشورة على موقعه على الانترنت (مفكرة عبد الله إبراهيم).

(٢) وجه هذا الاتهام للرواية "دنيس جونسون ديفز"، في مقابلة له مع فصلية "نزوى"، عمان، ع١١ ص ١٥٩.

وفي أمريكا، و نشرت لها دار "أورينت للنشر" الألمانية مجموعتها القصصية (الجدران تتمزق). و قدمت الباحثة البولندية "بابرا ميتالك" رسالة دكتوراه في أدب ليلى العثمان، رغم أن الأخيرة تشترك مع المغربي محمد شكري في أنهما ليسا متعلمين، فالأولى لم تستكمل دراستها الثانوية، و الثاني ظل لا يجيد القراءة والكتابة حتى بلغ العشرين من عمره!

ومن هذه "النقطة"، نعود من جديد إلى ما سلف الإشارة إليه، و هو هذا التزاوج بين "الحداثة و الطائفية"، في عالمنا العربي من جهة، واتساعها لتتقاطع مع أهداف دوائر "طائفية" بعواصم غربية، تتشح بوشاح "الحداثة" من جهة الأخرى: أليس لافتا للنظر، أن تخرج الرموز الحداثية الكبرى في عالمنا العربي، في الشعر و الفكر والرواية، من تحت عباءة الأقليات العرقية و الدينية؟. نذكر منهم على سبيل المثال: الشاعر السوري "أدونيس" و هو علوي نصيري، الروائي المصري "رؤوف مسعد" وهو قبطي بروستانتي، و الأكاديمي الجزائري محمد أركون و هو قومي أمازيغي، والروائي السوري حيدر حيدر وهو علوي نصيري، وغيرهم كثير يضيق المقام لذكرهم.

ومن جهة أخرى فإن التقاء هذا البعد "الحداثي-الطائفي" العربي، مع نظيره "الحداثي-الطائفي" الغربي، يتجلى في تواتر المفارقات، التي تفاجئنا بها عاصمة "التنوير" و "الحرية" -باريس- و غيرها من العواصم الغربية "الحداثية"، التي ترتبط روحيا وفكريا و فلسفيا بالمدرسة الباريسية. إذ إنها تتصيد أي عمل أدبي أو فكري "عربي"، يكون قد تعرض -وبإجماع مرجعيات لها ثقلها دينيا و فكريا- للإدانة لخروجه على ما هو ثابت في الدين بالضرورة، و تتعهد بكفالته و حضانته والدعاية له وتقديمه على انه يمثل الإسلام "الثوري" أو "المستنير" أو "العقلاني" ونحو ذلك. و نشير في هذا السياق إلى البنجلادشية "نسرين تسليمة" والهندي "سلمان رشدي" و المغربي "محمد شكري" و المصري "رؤوف مسعد"، وغيرهم. و في المقابل - و هو المنحى الذي نستشعر فيه تجليات "الحداثة" في بعدها "الطائفي" إزاء الإسلام تحديدا - قرار السلطات الفرنسية الرسمية، بمصادرة كتاب "الحلال و الحرام" للدكتور يوسف القرضاوي، و مصادرة كتاب

"الأساطير المؤسسة للدولة الصهيونية"، للفرنسي المسلم "روجيه جارودي"، أنكر فيه "الهولكوست"، وحوكم بشأن ذلك عام ١٩٩٨، باعتبارها "جريمة رأي"!، وقضت المحكمة بحبسه، و خفف الحكم إلى الغرامة (٢٠ألف فرنك) بسبب شيخوخته. فيما قضي نفس القضاء في ٢١/١٠/٢٠٠٢، ببراءة الأديب الفرنسي "ميشيل هولبيك"، من تهمة "إهانة الإسلام"، رغم ثبوت وصفه للإسلام بأنه "دين غبي"، في مقابلة أجرتها معه مجلة "لير" الفرنسية[١]!.

كان من الضروري أن نبين فيما تقدم، مفهوم "أدب الجسد"، والذي قادنا بدوره إلى استنطاق ما هو "صامت" ـ في الحداثة بنسختيها العربية و الغربية ـ عن حضانتها لـ"الطائفية" و "العصبية" ضد دين بعينه و هو الإسلام.

واستكمالا لهذا البيان نقول : إن الحداثة كانت بـ"برج عاجيتها"، بعيدة عن أي صدام مباشر مع الرأي العام، ما أتاح لها تداول هذا النوع من الأدب، في دائرة ضيقة (بين النخبة الحداثية فقط)، حتى عام ٢٠٠٠ عندما أصدرت وزارة الثقافة المصرية، رواية من هذا النوع و هي "وليمة لأعشاب البحر". و يعتبر صدور الرواية ـ و بسعر زهيد و في أكبر سوق عربي (مصر) و تتولى السلطات الرسمية (وزارة الثقافة) طبعها ونشرها ـ منعطفا فاصلا، في مسيرة الحداثة في العالم العربي.

حتى قبيل هذا الحدث، لم يكد أحد من العامة يعرف شيئا عن الحداثة، في تجلياتها الفكرية والثقافية والسياسية، كانت هناك مياه كثيرة مرت تحت الجسر، ونعني بها بعض الاشتباكات "العارضة" التي وقعت في الظل، انحسرت بالمصادرة السريعة (مثل الخبز الحافي، و بيضة نعامة في مصر) ، و("الرحيل" و"في ليل تأتي العيون" ليلى العثمان و"عناكب ترثي جرحا" لعالية شعيب بالكويت)، وبعضها خرج إلى العلن و انتظمت مؤسسات أهلية و رسمية وإعلامية، في الجدل الواسع و العنيف الذي احتدم بشأنها. بيد أنها شكلت وعيا "أوسع" بالبعد الأكاديمي و المنهجي للحداثة، و كان أبرزها أزمة "نصر حامد أبو

(١) الجارديان البريطانية في ٢٢/١٠/٢٠٠٢.

زيد"، إذ إن الأخير أستخدم "البنيوية الماركسية"، في تأويل "النص القرآني"، الأمر الذي أفضى به في النهاية، إلى شكل من أشكال النكوص العقائدي، و إعادة إنتاج المواقف القرشية "الجاهلية" القديمة، من النبوة و الوحي، على نحو ما أسلفنا فيما تقدم. هذا "النكوص" سدد "أبو زيد" فاتورته بالكامل من جهة، وشكلت محطة متقدمة، في مشوار الحداثة نحو "مواتها"، المهين و المذل، في بلاد العرب من جهة أخرى. غير أنه من المؤكد، أن أزمة "وليمة لأعشاب البحر" كانت هي المحطة اللاحقة و الأخيرة في هذا المشوار.

فإذا كانت الأولى بما خلفته من أدبيات ـ حتى في أشكالها القانونية التي صيغت في صورة مذكرات ادعاء أمام المحاكم أو حيثيات ما أصدرته الأخيرة من أحكام بشأن الأزمة ـ قد مثلت موات الحداثة العربية أكاديميا، لا سيما بعد ظهور كتابي د عبد العزيز حمودة : "المرايا المحدبة" و "المرايا المقعرة"، رغم صدورهما في مرحلة متأخرة من الأزمة. فإن الأخيرة (أي رواية وليمة) أشعلت الحرائق، فيما تبقى من "مصداقية" أو "نجومية" لرموز حداثية كبيرة، ظلت و لعدة عقود تمثل "المخزون اللوجستي"، الذي تعهد النشاط الحداثي العربي (السري منه والعلني) بالحماية و الدعم (بنوعيه المادي و الإعلامي). أي أنها حرمت الحداثيين العرب الأقل و الأقصر قامة، من مرجعيات كانت تفتح لها أبواب "أنشطة"، من "النوع" الذي يتحول إلى دولارات و شيكات و حسابات في البنوك من جهة، و تتعهدها بالتلميع الإعلامي الواسع و غير محدود من جهة أخرى : فمن المعروف أن رواية "حيدر حيدر"، كانت من النوع الذي لا يقترب فحسب ـ في توصيفه ـ إلى ما يشبه أفلام "البورنو الجنسية"، و لكنها نالت من (القرآن و السنة) بلغة مبتذلة و رخيصة و بمفردات و خطاب تهكمي ساخر. ويكفي هنا أن نستعرض خلاصة رأي مجمع البحوث الإسلامية، التابع لمشيخة الأزهر في الرواية، إذ يقول البيان :

- "إن الرواية مليئة بالألفاظ والعبارات التي تحقر وتهين جميع المقدسات الدينية بما في ذلك ذات الله سبحانه وتعالى والرسول ﷺ، والقرآن الكريم واليوم الآخر، والقيم الدينية.

- ومن ذلك أنها تستهزئ بذات الله مثل وصفه بأنه فنان فاشل (ص:٢١٩) وأنه نسي بعض مخلوقاته من تراكم مشاغله التي لا تحد في بلاد الحرب وحدها (ص: ٢٥٧)، وأنه أقام مملكته الوهمية في فراغ السماوات ليدخل في خلود بذاته (ص:٤٢٦).
- كما يفتري على الرسول ﷺ بأنه تزوج أكثر من عشرين امرأة ما بين شرعية، وخليلة، ومتعة (ص: ١٤٨)، وأنه كان يتزوج من عذارى القبائل بغية توحيدها (ص:٤٢٦،٤٢٧).
- وأنه حرف في آيات القرآن الكريم ونسب إليه ما ليس من قوله: (والله تعالى قال في كتابة العزيز: "إذا بليتم بالمعاصي فاستتروا") (ص:١٤٨)، كما أن الرواية تحرض صراحة على الخروج على الشريعة الإسلامية وعدم التمسك بأحكامها وذلك بالدعوة إلى ضرورة الانفصال عن الدين والله والأخلاق والتقاليد والأزمنة الموحلة، والجنة والجحيم الخرافيين، وطاعة أولى الأمر والوالدين، والزواج المبارك بالشرع، وسائر الأكاذيب والطقوس التي رسمتها دهور الكذب (ص:٣٤٨).
- إن الرواية خرجت على الآداب العامة خروجاً فاضحاً وذلك بالدعوة إلى الجنس غير المشروع واستعمال الألفاظ في الوقاع وأعضائه الجنسية للذكر والأنثى بلا حياء مما يعف اللسان عن ذكرها وكتابة نصها حفاظاً على الحياء العام الذي انتهكته الرواية.
- إن الرواية لم تكتف بذلك بل حرضت صراحة على إهانة جميع الحكام العرب ووصفتهم بأقبح وأقذع الأوصاف مما يعف المقام عن ذكرها، وطالبت بالخروج عليهم والثورة ولو بإراقة الدماء.
- اتضح لمجمع البحوث الإسلامية من كل ما سبق أن ما ورد برواية " وليمة لأعشاب البحر" لمؤلفها حيدر حيدر خروج عما هو معلوم من الدين بالضرورة، وينتهك المقدسات الدينية و الشرائع السماوية، والآداب العامة، والقيم القومية، ويثير الفتن ويزعزع تماسك وحدة الأمة التي

هي في الركيزة الأساسية لبناء الدولة، ويضع على عاتق من نشروا هذه الرواية دون استطلاع رأي أهل الاختصاص المسئولية الكاملة عن التجاوز والآثار المترتبة عليه دينياً واجتماعياً وذلك على النحو الموضح تفصيلا بالتقريرين المقدمين من عضوي مجمع البحوث الإسلامية المشار إليهما"[1].

كان ذلك هو رأي أعلى مرجعية علمية دينية في مصر بشأن الرواية، ولن نشير هنا إلى ردود الأفعال الأخرى، فمصر كلها كادت أن تحترق، و حسبنا في هذا السياق، أن نذكّر بالمشهد العام للشوارع بمدينة "نصر" -إحدى ضواحي القاهرة - في يوم الأحد ٧/٥/٢٠٠٠، عندما تظاهر بشوارعها نحو ٣٠ ألف طالب جامعي، غالبيتهم من جامعة الأزهر، احتجاجا على الرواية ومؤلفها و الجهة التي أصدرتها، وتصدت لها الدولة بقسوة و بعنف غير مسبوقين، خشية أن تتفلت الأمور، وتتحول إلى عصيان مدني واسع النطاق. أي ان الرواية التي صدرت، ووزعت على الأسواق تحت حراسة "المارينز الحداثي" المصري، أنزلت "الحداثة" قسرا من عليائها المعهود، و لأول مرة تصطدم بالعامة من الناس، و يكتشف الشارع العربي "طقوسها السرية"، المعادية لكل قيمة جميلة و نبيلة بالمجتمعات.

و يكتسب ظهور رواية "وليمة"، بعد أزمة أبحاث نصر حامد أبو زيد، أهميته من دورها في استكمال النصف الآخر من صورة "الحداثة". فإذا كانت أزمة أبو زيد، قد انتهت بتوثيق تهافت الحداثة "أكاديميا"، فإن "وليمة" أماطت الستار، عن وجهها "السوقي" و المبتذل، و شاءت الأقدار أن تأتي هذه "السوقية"، في المشهد الأخير من مشوار الحداثة العربية نحو نهايتها المخذية، ليظل هذا المشهد عالقا، في وجدان الأمة ووعيها الجمعي ، ولتختم لكل من دافع عن الرواية، و عن مؤلفها أو اعتبرها إبداعا، بسوء الخاتمة. و لعل هذه الخاتمة كانت هي الأخطر في مجمل نتائج هذا المشوار، إذ إن أسماء حداثية كبيرة خرجت من هذه المعركة، و قد فقدت سلطتها الأبوية بالكامل، التي كانت تمارسها على السلطات الثقافية

(١) صدر هذا البيان في ٧/٥/٢٠٠٠.

الرسمية، و لعدة عقود مضت، وباتت تشبه "خيول الحكومة العجوزة"، ولم يمهلها وزير الثقافة المصري فاروق حسني ـ الذي كاد أن يفقد منصبه الوزاري بسبب الأزمة ـ أن تظل عبئا عليه و على حكومته بعد أن احترقت (تلك الأسماء) و كادت تحرق النظام السياسي الذي ـ رغم قوامه البراجماتي ـ يعتمد على بعض من "الشرعية الدينية"، لكسب ود و تعاطف الجماهير المؤمنة. لم يمهلهم الوزير عندما أطلق عليهم "رصاصات الرحمة"، و هي قصة أخرى سنختتم بها دراستنا هذه لاحقا.

بعد أزمة "وليمة" بدأت ملامح و تضاريس جديدة تتبلور، تشير في تدافعها و تلاحقها، إلى ما يمكن تسميته مرحلة "نهاية الحداثة" في عالمنا العربي، و هي مرحلة يمكن الاستدلال على تشكلها بعدة علامات : ففي شهر مارس من عام ٢٠٠٠، أي قبل صدور رواية "وليمة" بنحو شهرين، ألقت سلطات الأمن المصرية، القبض على صلاح الدين محسن، بعد نشره رواية وصف فيها القرآن الكريم بأنه "كتاب الجهل البدوي المقدس"، و جرت محاكمة المؤلف متزامنة مع أجواء أزمة "وليمة"، و في شهر يوليو من نفس العام، قضت محكمة أمن الدولة، بحبس صلاح الدين محسن "ستة أشهر مع وقف التنفيذ".

و بادر البعض بتفسير هذا الحكم "المخفف" بأنه "انتصار" للحداثة، و"هزيمة" لأعدائها، و أنه دلالة على قوة الحداثيين و قدرتهم على التأثير، و أن الحكم جاء ثمرة خطابهم المدافع عن "حرية" التعبير و عن "الإبداع"، و أن منصة القضاء تأثرت ـ بحسب زعمهم لهذا الخطاب الحداثي.

وواقع الحال أن رد الفعل الرسمي من الدولة، لتبرير موقفها من نشر الرواية، كان مرعبا و مخيفا و مدعوما بالمؤسسة الإعلامية الرسمية الضخمة و العاتية، و كانت شهادات الاتهام بـ"الظلامية" جاهزة لكل من هاجم الرواية أو اعتبرها إسفافا لا إبداعا. حتى أن بعض من هاجموا الرواية في مستهل الأزمة، استجابوا للابتزاز الحداثي، وانقلبوا على أدبارهم في منتصف الطريق ، خوفا من أن ينالهم العلمانيون بأذى، وطمعا في الإنعام الحداثي عليهم بلقب "المفكر المستنير".

ربما قد استفاد صلاح الدين محسن بهذا المناخ، وبكل تفاصيله التي هدفت إلى ترويع النفوس والأفئدة. غير أن هذا المشهد على الجهة الأخرى، كان أشد رعبًا للدولة، فالذي حدث كان أشبه ما يكون بـ"الاستفتاء العفوي" على شرعيتها، أي أن الأزمة وضعت "شرعية السلطة" على محك حقيقي، ونقلتها إلى اختبار بالغ الصعوبة، وأن عليها أن تختار، إما أن تستمد شرعيتها من "الحداثة" بنسختها المعادية للدين وللنسق القيمي العام للمجتمع، وإما أن تستمدها من دين الدولة الرسمي، والحاضن في الوقت ذاته، للمنظومة الأخلاقية والقيمية السائدة.

كانت قضية "صلاح الدين محسن"، هي المفصل الذي حسمت عنده الدولة خياراتها، حيث اعترضت النيابة العامة على الحكم (ستة أشهر مع وقف التنفيذ)، واعتبرته في "غاية الرأفة"، فيما رفض رئيس الوزراء - آنذاك - د. عاطف عبيد المصادقة عليه، وقرر إعادة محاكمته، وقالت النيابة إن "كتبه تضمنت ازدراء للإسلام وإثارة للنقمة، ومسا بالذات الإلهية، وإنه زعم أن الدين الإسلامي هو السبب في تخلف الدول العربية ودعا إلى قيام رابطة للملحدين"[1]. وعلي إثره ألقي القبض عليه، وصدر في حقه حكم قضائي، بحبسه ثلاثة سنوات مع الشغل والنفاذ. ومن اللافت ان رد فعل دعاة الحداثة العلمانية على الحكم، كان خافتا ضعيفا يكاد لا يسمعه أحد، بل إن إتحاد الكتاب المصريين، قرر فصل "الكاتب" من عضويته، وتبرأ "الجميع" منه، رغم أن ما حدث، لو قدر له أن وقع، قبل أزمة "وليمة لأعشاب البحر"، لأقام الحداثيون الدنيا وما أقعدوها. وهو ما يعني أن ثمة واقعا جديدا، أفرزته تلك الأزمة، ولعل ما يعزز هذا الرأي، تواتر المواقف المشابهة التي وقعت لاحقا: ففي الكويت تراجعت الدولة في نوفمبر عام ٢٠٠٠، عن تكريم ليلى العثمان، وكان من المقرر تكريمها، على هامش انعقاد الدورة الخامسة والعشرين لمعرض الكتاب الكويتي، وفي الوقت نفسه سحبت منها وزارة الإعلام الكويتية "جائزة الأدب"، التي كان المجلس الوطني للثقافة والفنون

(١) جاء ذلك في تقرير نشره موقع "الجزيرة الفضائية" على الإنترنت في ٢٧/١٢/٢٠٠٠.

والآداب قد منحها لها عن مجموعتها القصصية " يحدث كل ليلة "[١]. وارتدت عالية شعيب الحجاب، و هاجمت العلمانيين و قالت :

" .. فقد هاجمني العلمانيون وشككوا في ديني والتزامي بالحجاب، ولكن هؤلاء أكثرهم ينقصهم العلم و الثقافة و الدين، لا تهمني كتاباتهم في شيء، وقد تخلوا عني عندما كنت متكشفة غير محجبة، فهل سيقفون بجواري الآن؟ بالطبع لا. "[٢].

وفي شهر يونيو عام ٢٠٠٢، حوكم اليمني وجدي الأهدل، على روايته " قوارب جبلية "، التي اعتبرتها المحكمة مترعة بالشذوذ الجنسي و مسيئة للإسلام[٣]، و هرب إلى دمشق و منها إلى هولندا. و في يناير عام ٢٠٠١، أقال وزير الثقافة المصري فاروق حسني، أربعة من كبار المسؤلين بالوزارة، و هم الأمين العام للنشر محمد كشيك، والمدير العام للنشر بالهيئة العامة لقصور الثقافة أحمد عبد الرازق، بالإضافة إلى محمد البساطي رئيس تحرير سلسلة أصوات أدبية، و مدير تحريرها جرجس شكري، وجاء هذا القرار بعد أربعة أيام من إقالة رئيس الهيئة على أبو شادي. وذلك بعد ثبوت ضلوعهم في إصدار ثلاث روايات تضمنت إساءات للإسلام و خدشا للحياء العام ، و الروايات الثلاثة هي: "أبناء الخطأ الرومانسي " لياسر شعبان، و"قبل و بعد " لتوفيق عبد الرحمن، و"أحلام محرمة " لمحمود حامد. وجاء قرار الإقالة على إثر طلب إحاطة تقدم به النائب الإسلامي بالبرلمان المصري -آنذاك- د محمد جمال حشمت، حذر فيه من تكرار أزمة "وليمة لأعشاب البحر". واللافت هنا أن الوزير الذي دافع بضراوة عن سوقية "وليمة"، عاد بعد نحو سبعة أشهر على انتهاء الأزمة التي أثيرت حولها، ليتبنى -أثناء تبرير موقفه المناهض للروايات الثلاثة الأخيرة- نفس لغة ومفردات الخطاب الذي تبنته "جريدة الشعب" وكاتبها الأديب د محمد عباس، اللذان تبنيا موقفا متشددا من رواية "وليمة"، بلغت حد تكفير مؤلفها و الجهة التي أصدرتها.

(١) موقع أربيان أون لاين، على الإنترنت في ٢١/١١/٢٠٠٠.

(٢) في مقابلة لها نشرت في موقع إسلام أون لاين على الإنترنت.

(٣) جريدة البيان الإماراتية ٢٦/٦/٢٠٠٢.

بل إنه سارع إلى طرد المسؤليين عن إصدار الروايات الثلاثة من وزارته، رغم انه كان من أبرز من تكفلهم بالحماية و الدفاع عنهم بل و تكريمهم، أثناء الحملة الصحفية (والشعبية كذلك ) التي أحاطت بهم، و طالبت بإقالتهم و محاكمتهم، بسبب تورطهم المباشر في نشر رواية "وليمة لأعشاب البحر". وقال مدافعا عن موقفه " إن إصدار هذه الروايات التي تستخدم لغة سوقية في وصف المشهد الجنسي قصد منها إثارة أزمة في المجتمع المصري، و إن من يكتب مدافعا عنها في الصحافة هم يساريون لا يقف إلى جانبهم أحد "[1].

وامتدت تجليات "وليمة" إلى فعاليات معرض القاهرة الدولي للكتاب الذي نظم في يناير عام ٢٠٠١، حيث منعت السلطات، عددا من الكتب والروايات المشاركة في المعرض: "الخبز الحافي" و"الخيمة" و"الشطار" للمغربي محمد شكري. و"حكايات مجنونة" للمصري يحيى إبراهيم، و"الخوف من الحداثة" و"هل أنتم محصنون ضد الحريم" للمغربية فاطمة المرنيسي. و"الحب زمن النفط" و "سقوط الإمام" للمصرية نوال السعداوي، و"الرحمن و الشيطان: الثورية و الكونية و لاهوت التاريخ في الديانات المشرقية" للسوري فراس سواح. وديوان "السيدة البيضاء بشهوتها الكحلية" للشاعر اللبناني جوزيف حرب. و"هذه الأغلال" للكاتب السعودي عبد الله القصيمي".

المواقف الأخيرة في تواترها و تشابهها كانت بالغة الدلالة على أن أزمة "وليمة" كانت حدثا كبيرا، ومنعطفا يجيز لنا الوقوف عنده، لكتابة تاريخ "الحداثة العربية"، إذ أن الفارق بين "ما قبل" الأزمة و"ما بعدها"، كان مدهشا و لافتا على نحو لا يمكن تجاهله، أو التعامل معه و كأنه حدث عادي، بل إن أية قراءة متعجلة وربما بقليل من التأمل، من شأنه أن يضئ لنا المساحات الواسعة من "الجسد الحداثي" العربي الذي أصابته أزمة وليمة بأضرار جسيمة ،جعلته كسيحا قعيدا، وربما يظل على حاله هذا، الذي آل إليه عقودًا عديدة مقبلة.

* * *

(١) جريد البيان الإماراتية ٢٠٠١/١/١٧

# الوثـــائـق

(١) **بسم الله الرحمن الرحيم**

## بيان الأزهر

**الأزهر**

**مكتب الإمام الأكبر**

**شيخ الأزهر**

**بيان مجمع البحوث الإسلامية**

**بشأن**

**رواية (وليمة لأعشاب البحر) لمؤلفها السيد حيدر حيدر**

**طبع ونشر الهيئة العامة لقصور الثقافة التابعة لوزارة الثقافة بالقاهرة**

* * *

تم عرض موضوع الرواية المشار إليها على لجنة البحوث الفقهية فكلفت اثنين من أعضائها المتخصصين بكتابة تقريرين منفصلين عن الرواية لعرضها في جلسة استثنائية لمجمع البحوث الإسلامية حدد لها يوم الأربعاء ١٧ مايو سنة ٢٠٠٠ وقد تم عرض هذين التقريرين والرواية على المجمع في جلسته الاستثنائية وتبين ما يأتي:

أولاً: أن وزارة الثقافة التي نشرت هذه الرواية لم تستطلع رأي الأزهر الشريف أو مجمع البحوث الإسلامية مع ما ورد فيها من أمور كثيرة تتصل بالإسلام والعقيدة والشريعة، وذلك على خلاف ما يقضي به القانون ١٠٣ لسنة ١٩٦١ بشأن إعادة

تنظيم الأزهر والهيئات التي يشملها ولائحته التنفيذية والقوانين المتصلة بحماية حق المؤلف وتنظيم وزارة الثقافة مما قطعت فيه الجمعية العمومية لقسمي الفتوى والتشريع بمجلس الدولة بفتواها الصادرة بجلسة ٢ فبراير سنة ١٩٩٤ (ملف رقم ٥٨/١-٦٦) من أن الأزهر الشريف هو وحده صاحب الرأي الملزم لوزارة الثقافة في تقدير الشأن الإسلامي للترخيص أو رفض الترخيص بالمصنفات وأن شيخ الأزهر ومجمع البحوث الإسلامية، وما يتبعه من إدارات هو صاحب الولاية في فحص المؤلفات والمصنفات التي تتعرض للإسلام لإبداء الرأي فيها.

ثانيًا: إن الرواية مليئة بالألفاظ والعبارات التي تحقر وتهين جميع المقدسات الدينية بما في ذلك ذات الله سبحانه وتعالى والرسول -ﷺ، والقرآن الكريم واليوم الآخر، والقيم الدينية.

ومن ذلك أنها تستهزئ بذات الله مثل وصفه بأنه فنان فاشل (ص:٢١٩)، وأنه نسي بعض مخلوقاته من تراكم مشاغله التي لا تحد في بلاد الحرب وحدها (ص: ٢٥٧)، وأنه أقام مملكته الوهمية في فراغ السماوات ليدخل في خلود بذاته (ص:٤٢٦).

كما يفتري على الرسول ﷺ بأنه تزوج أكثر من عشرين امرأة ما بين شرعية، وخليلة، ومتعة (ص: ١٤٨)، وأنه كان يتزوج من عذارى القبائل بغية توحيدها (ص:٤٢٦،٤٢٧).

وأنه حرّف في آيات القرآن الكريم ونسب إليه ما ليس من قوله: (والله تعالى قال في كتابة العزيز: "إذا بليتم بالمعاصي فاستتروا") (ص:١٤٨)، كما أن الرواية تحرض صراحة على الخروج على الشريعة الإسلامية وعدم التمسك بأحكامها وذلك بالدعوة إلى ضرورة الانفصال عن الدين والله والأخلاق والتقاليد والأزمنة الموحلة، والجنة والجحيم الخرافيين، وطاعة أولى الأمر والوالدين، والزواج المبارك بالشرع، وسائر الأكاذيب والطقوس التي رسمتها دهور الكذب (ص:٣٤٨).

ثالثًا: إن الرواية خرجت على الآداب العامة خروجًا فاضحًا، وذلك بالدعوة إلى الجنس غير المشروع واستعمال الألفاظ في الوقاع وأعضائه الجنسية للذكر والأنثى بلا حياء مما يعف اللسان عن ذكرها وكتابة نصها حفاظًا على الحياء العام الذي انتهكته الرواية.

رابعًا: إن الرواية لم تكتف بذلك بل حرضت صراحة على إهانة جميع الحكام العرب ووصفتهم بأقبح وأقذع الأوصاف مما يعف المقام عن ذكرها، وطالبت بالخروج عليهم والثورة ولو بإراقة الدماء.

خامسًا: اتضح لمجمع البحوث الإسلامية من كل ما سبق أن ما ورد برواية "وليمة لأعشاب البحر" لمؤلفها حيدر حيدر خروج عما هو معلوم من الدين بالضرورة، وينتهك المقدسات الدينية والشرائع السماوية، والآداب العامة، والقيم القومية، ويثير الفتن ويزعزع تماسك وحدة الأمة التي هي في الركيزة الأساسية لبناء الدولة، ويضع على عاتق من نشروا هذه الرواية دون استطلاع رأي أهل الاختصاص المسؤولية الكاملة عن التجاوز والآثار المترتبة عليه دينيًا واجتماعيًا، وذلك على النحو الموضح تفصيله بالتقريرين المقدمين من عضوي مجمع البحوث الإسلامية المشار إليهما.

والله ولي التوفيق..

تحريرًا في ١٣ من صفر سنة ١٤٢١هـ

الموافق ١٧ من مايو سنة ٢٠٠٠ م

شيخ الأزهر

الدكتور محمد سيد طنطاوي

# الفهرس


تمهيد ........................................................ ٥

الفصل الأول: الإسلام وأصول الحكم: من الشيخ علي عبد الرازق
إلى الشيخ الخضر حسين ........................................ ٢٥
بين يدي كتاب: نقض كتاب الإسلام و أصول الحكم ................ ٦١

الفصل الثاني: معركة الشعر الجاهلي ........................... ٨١
من محمود شاكر إلى النص الكامل لقرار النيابة .................. ٨١
مقتطفات من: تحت راية القرآن: المعركة بين القديم والجديد ....... ١٥٠
قال إنما أوتيته على "علم" بل هي فتنة ! الجزء من ١٤٠ إلى ١٥٣ ........ ١٥٠
أستاذ الآداب والقرآن ......................................... ١٥٩
إلى هيئة كبار العلماء ومجلس إدارة الجامعة ...................... ١٥٩
موقف حرج لوزارة المعارف ..................................... ١٦٨
طه حسين ابن الجامعة البكر .................................... ١٧٢
عصبية طه حسين على الإسلام .................................. ١٧٧
قد تبين الرشد من الغي ........................................ ١٨٩
واضرب لهم مثلاً ............................................. ١٩٥

الفصل الثالث: معركتان صغيرتان: محمد أحمد خلف الله
والفن القصصي في القرآن ...................................... ١٩٩
معركة "دراسة في أصوات المد في التجويد القرآني" ................. ٢٢٩
المذكرة الأولى ................................................ ٢٣١
المذكرة الثانية ................................................ ٢٣٨

الفصل الرابع: قصة التفريغ الثقافي ............................. ٢٤٥
السطو والتقليد بدعوى «التمصير»: ............................. ٢٤٩
نماذج من واقعنا المعاصر ...................................... ٢٥٦
توفيق الحكيم والوثنية الإغريقية: ............................... ٢٥٦
صلاح عبد الصبور وعدائيته لـ "الله" .............................. ٢٧١
المواجهات السياسية بالرمز في الشعروالرواية المصرية ................ ٢٧٤

نجيب محفوظ وسلامة موسى: ........................................ ٢٧٦
دلالات التعاطي مع الرمز ........................................ ٢٨٧
الرواية المصرية وتفكيك منظومة القيم........................................ ٣٠٢
الفصل الخامس: معركة "الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية" .......... ٣٠٧
الوثائق ........................................ ٣٤٤
الشافعي وتأسيس السنة ........................................ ٣٤٥
الباحث يعيب على الشافعي تمسكه بالنصوص ........................................ ٣٤٦
الباحث يتعالى على الشافعي مقامًا ........................................ ٣٤٧
الباحث يجهل تاريخ "الاعتزال" الذي يدافع عنه ........................................ ٣٤٩
الباحث يختلق أسبابًا لهجرة الشافعي إلى مصر ........................................ ٣٥٠
الباحث يجعل الشافعي واليًا للأمويين قبل أن يولد ........................................ ٣٥١
الجهل بالتاريخ.. وبالعقيدة معًا ........................................ ٣٥٢
الباحث يختلق صراعًا بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة. ........................................ ٣٥٣
التطاول على الصحابة واختلاق صراع بينهم ........................................ ٣٥٥
القرشية تعمل على إلباس محمد صفات قدسية إلهية ........................................ ٣٥٦
الكتاب الذي بين أيدينا ليس هو الذي نزل على محمد ........................................ ٣٥٧
الطعن في وسطية الإسلام ........................................ ٣٥٨
الباحث ينكر الإسلام كدين ........................................ ٣٥٩
المسلمون يعيشون بعقول غير سوية منذ نزل القرآن حتى الآن ........................................ ٣٦٠
الباحث يرفض أن يكون عبدا لله ........................................ ٣٦١
الباحث يدعو إلى الثورة الفورية على القرآن والسنة والتحرر منهما ........................................ ٣٦٢
(الرأي الأخير) ........................................ ٣٦٣
التقرير العلمي الثاني عن كتاب: مفهوم النص ........................................ ٣٦٤
"النص" ........................................ ٣٦٦
"الأيديولوجية" ........................................ ٣٦٦
"الثقافة" ........................................ ٣٦٦
القرآن نص لغوي ........................................ ٣٦٨
القرآن منتج ثقافي ........................................ ٣٦٩
القرآن تجاوب مع الواقع واستجابة له ........................................ ٣٧٠

القرآن هو الذي أطلق على نفسه اسم القرآن ........................................ ٣٧١
العرب الجاهليون أقرب فهما لطبيعة النص ........................................ ٣٧٣
حضارة النص أم حضارة التأويل ........................................ ٣٧٤
الإسلام ليس له مفهوم موضوعي محدد ........................................ ٣٧٦
ماركسية الفكر والمنهج ........................................ ٣٧٩
أخطاء أخرى كثيرة ........................................ ٣٨٠
الرأي الأخير ........................................ ٣٨٢
التقرير العلمي الثالث ........................................ ٣٨٤
ثانيًا: المنهج ........................................ ٣٨٥
الردة ........................................ ٤٠٢
المرتد ........................................ ٤٢١
لماذا التفريق... ........................................ ٤٢٥
القاضي يتكلم ........................................ ٤٢٦

الفصل السادس: تجليات موات الحداثة ........................................ ٤٢٩
وليمة لإعشاب البحر وتفاصيل لا تنسى ........................................ ٤٢٩
محضر اجتماع اللجنة العلمية ........................................ ٤٣٧
وللمعركة ذيول ........................................ ٤٤٥

الفصل السابع: وتبقي كلمة .. من محنة التنوير إلى محنة الحداثة ........................................ ٤٥٥
الوثـــائـق: بيان الأزهر ........................................ ٤٨٩

**شمس للنشر والإعلام**

٢٧ ش الثلاثين - برج الشانزليزيه - زهراء المعادي - القاهرة

ت فاكس: ٠١٢٨٨٩٠٠٦٥ (٠٢)

www.shams-group.net